

Año 6, Vol. 6, Num 12 julio-diciembre 2020 | ISSN 2448-5241

Antrópica

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades



Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Año 6, vol. 6, núm. 12 julio-diciembre 2020



Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades es una revista científica de ciencias sociales y humanidades en formato digital, semestral, fundada por estudiantes y profesores de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán. El primer número apareció en 2015.

La publicación está dirigida a toda la comunidad científica y académica: estudiantes, profesores docentes, investigadoras e investigadores de los campos de la Antropología, Arqueología, Ciencias Políticas, Comunicación Social, Derecho, Economía, Filosofía, Historia, Literatura, Psicología y Sociología. La revista recibirá colaboraciones originales e inéditas, escritas en idioma español y que no estén siendo postuladas de forma simultánea en otras publicaciones, revistas u órganos editoriales.

Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, en afán de fomentar el intercambio global del conocimiento y las ideas, permite el acceso a sus contenidos (tanto de texto como visuales) sea para descargar, leer, copiar, imprimir y consultar. En caso de emplearse o reproducirse de forma total o parcial algún contenido, es obligatorio citar su procedencia y respetar los derechos de autor.

Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades es una publicación gratuita y no cobra cuotas por la publicación de sus artículos.

Es una publicación arbitrada, dictaminada por pares ciegos e indexada. Integra el índice Latindex

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán.

ISSN: 2448-5241

Sitio web: www.antropica.com.mx

Email: revista.antropica@gmail.com

Información legal

ANTRÓPICA. REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES, año 6, vol. 6, núm. 12, julio-diciembre 2020 es una publicación semestral editada por la Universidad Autónoma de Yucatán, México a través de la Facultad de Ciencias Antropológicas. Km. 1 Carretera Mérida-Tizimín, Cholul, C.P. 97305, Apartado Postal 1405, Correo Centro, Mérida, Yucatán. Tel.: +52 (999) 930 0090 Ext. 2118 <http://www.antropologia.uady.mx/revista/antropica/antropica.php>. Editores responsables: Gabriel Angelotti Pasteur. Número de reserva de derechos al uso exclusivo: 04-2018- 113011041100-203, ISSN 2448-5241, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización, Rodrigo Vences Nava. Facultad de Ciencias Antropológicas., Km. 1 Carretera Mérida- Tizimín, Cholul, C.P. 97305. Fecha de última modificación, 26 de junio de 2020.

Transparencia

Los materiales e insumos necesarios para el proceso de trabajo y publicación (fotocopias, impresiones y papeles) y los mobiliarios (escritorio, teléfono, conexión a internet) son provistos por la UADY y la Facultad de Ciencias Antropológicas. Mientras que los electrónicos (computadoras, escáner, impresora, grabadoras digitales, proyector digital, cámaras de videograbación, cámaras fotográficas, tripies y otros accesorios) fueron adquiridos en proyectos financiados por PRODEP (Secretaría de Educación Pública) y CONACYT, en convocatorias distintas; estando todos ellos inventariados y resguardados por la UADY.

Además, la UADY brinda apoyo legal (mediante el departamento jurídico) y se responsabiliza por el pago para la renovación del nombre de la publicación ante INDEAUTOR. Mientras que la Facultad de Ciencias Antropológicas respalda técnicamente (mediante el departamento de computación) y aporta para el pago de la página web. Cualquier otro gasto adicional que pueda presentarse, en particular relacionados con la promoción y difusión de la publicación, pueden ser solventados por los integrantes del equipo técnico o el Director de la publicación.

Lo señalado resulta suficiente para que podamos publicar dos números anuales en el formato digital. Es importante señalar que **Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades** no posee cuenta bancaria ni está interesada en recibir financiamiento externo o apoyo económico de empresas, fundaciones, gobiernos o particulares.



Ilustración de la portada

La obra de la portada se titula “Corner” y pertenece a la serie “Mundo chatarra” del artista plástico Alejandro Burdisio “Burda” (Córdoba, Argentina). Su obra se puede encontrar en la siguiente dirección:

<http://burda.artstation.com/projects>

DIRECTORIO

Universidad Autónoma de Yucatán

Dr. José de Jesús Williams

Rector

Facultad de Ciencias Antropológicas

Dra. Celia Rosado Avilés

Directora

Gabriel Angelotti Pasteur (UADY)

Dirección editorial

COMITÉ EDITORIAL

Dra. Margarita Rosales González

Centro Yucatán del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mérida, INAH. Yucatán.

Dr. Frausto Oscar Martínez

Universidad de Quintana Roo, Quintana Roo

Dra. Paola Peniche Moreno

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Unidad Peninsular, CIESAS. Mérida, Yucatán.

Dr. Jesús Lizama

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Unidad Peninsular, CIESAS. Mérida, Yucatán.

Dra. Inés Cortéz Campos

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Unidad Peninsular, CIESAS. Mérida, Yucatán.

COMITÉ ASESOR

Dr. Marco Calderón Mólgora

El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán

Dr. Bradley S. Epps

Universidad de Cambridge, Reino Unido

Dr. David de Ángel García

Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales,
Universidad Nacional Autónoma de México, Mérida, Yuc.

Dra. Ella Fanny Quintal Avilés

Centro Yucatán del Instituto Nacional de Antropología e Historia,
Mérida, Yuc.

Dr. Enrique Rodríguez Balam

Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales,
Universidad Nacional Autónoma de México, Mérida, Yuc.

Dr. Jesús Solís Cruz

Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas

Dr. Joel Francis Audefroy

Instituto Politécnico Nacional. México.

Dr. Raymundo Padilla Lozoya

Universidad de Colima, Facultad de Letras y Comunicación,
Licenciatura en Periodismo. Colima.

Dr. Guillermo Alonso Meneses.

El Colegio de la Frontera Norte (Tijuana, Baja California).

Dr. Luis Escala Rabadán.

El Colegio de la Frontera Norte (Tijuana, Baja California).

Dr. Luis Vázquez León.
Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Unidad Regional Occidente. Jalisco.

Dr. Carlos Welsh Rodríguez.
Universidad Veracruzana. Departamento Centro de Ciencias de la Tierra.

Dra. Lourdes Romo Aguilar.
El Colegio de la Frontera Norte. Sede Ciudad Juárez (Chihuahua).

Dr. Juan Manuel Rodríguez Estevez.
El Colegio de la Frontera Norte (Tijuana, Baja California).

EDITORES DE PRODUCCIÓN

Aurora Euan Couoh
Universidad Autónoma de Yucatán

Mtro. Gonzalo Rosado García
Universidad Autónoma de Yucatán

Mtro. Rodrigo Vences Nava
Universidad Autónoma de Yucatán

SERVICIO SOCIAL Y BECARIOS

Ilka Martínez Otero
Becaria programa Jóvenes Construyendo el Futuro
Universidad Autónoma de Yucatán

Alejandra Esquinazi
Becaria programa Jóvenes Construyendo el Futuro
Universidad Autónoma de Yucatán

Elisa Chablé
Universidad Autónoma de Yucatán

Ulrick Nettel Rosario
Universidad Autónoma de Yucatán

Elisa Lissandra Chable Ahuan
Universidad Autónoma de Yucatán

Samantha Pérez Colín
Universidad Autónoma de Yucatán

Daniel Alejandro Sibaja Tuz
Universidad Autónoma de Yucatán

Índice y editorial





Índice

Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades
Año 6, Vol. 6, núm. 12, julio-diciembre 2020

Carta Editorial, índice y datos legales

Reflexiones en torno a la cuarentena por la Covid-19

1-15

Thoughts on the Covid-19 quarantine

por Gabriel Angelotti Pasteur

Fotografía etnográfica

Testimonios fotográficos de la pandemia por COVID-19

19-46

Photographic testimonies of the COVID-19 pandemic

Selección de fotografías por Maricarmen Sordo

Artículos Académicos

Extractivismo en la Amazonía peruana: tensión y relación entre el estado y los pueblos indígenas

49-75

Extractivism in the Peruvian Amazon: tension and relationship between the State and the Native Peoples

por Diego Fernando Llave Huamancha

Reflexiones antropológicas sobre la implementación política de los proyectos utópicos

77-105

Anthropological reflections on the political aspects of utopian projects

por Alfonso Barquin Cendejas

El lugar sin límites, la constitución de la casa-taller

107-128

Los casos de Moroleón y Uriangato, Guanajuato, México

The house-workshop in the clothing industry. The cases of Moroleón and Uriangato, Guanajuato, Mexico

por Octavio Martín Maza Díaz Cortés y Marisa Josefina Valadez Montes

El turismo y su impacto en el patrimonio cultural del centro histórico de Puebla

129-154

Tourism and its impact on the cultural heritage of the historical center of Puebla

por Norma Leticia Ramírez Rosete, José Alejandro Reyes Granados y Basilio Calderón Calderón

De mujeres domésticas a cuidadoras de la nación: imaginarios estatales del México posrevolucionario

155-173

From domestic women to caregivers of the nation: State imaginaries of post-revolutionary Mexico

por Daniela Ramírez Camacho

“Hablillas son”: el discursivo autoritativo en La Celestina 175-193
“Rumours are” the authoritative speech in La Celestina
por Guillermo Jesús Fajardo Sotelo

Clifford Geertz, a escena: Un trickster de la filosofía para la antropología 195-204
Clifford Geertz, on stage: A trickster of philosophy for anthropology
por Héctor Adrián Reyes García

Documento Histórico

Normar la conducta del ciudadano en la diversión: el reglamento de teatro en la ciudad de Mérida durante el porfiriato 207-215
To regulate citizen's behavior in leisure activities: theater regulation in Merida city during the porfiriato
por Anya Nicolette Sabido Barrera

Reseña

Transformaciones agrarias en Guanajuato 219-226
Agrarian transformations in Guanajuato
por Jorge Uzeta Iturbide

Dossier

Archivos y Bibliotecas en México, un devenir de siglos y azares
Responsable del dossier: Jorge Canto Alcocer

Archivos y Bibliotecas en México, un devenir de siglos y azares 239-241
Archives and Libraries in Mexico, a development of centuries and fortune
por Jorge Canto Alcocer

El AGEY en su aniversario de diamante: logros y pendientes del acervo documental más importante del sureste de México 245-268
The AGEY in its diamond anniversary: achievements and lacks of the most important documentary archive of the southeast of Mexico
por Jorge Canto Alcocer

“La mejor colección yucateca del mundo”: breve historia de la Biblioteca Crescencio Carrillo y Ancona 269-291
“The best Yucatecan collection in the world”: a brief history of the Crescencio Carrillo and Ancona Library
por Joed Amílcar Peña Alcocer y Eduardo Israel Huchim Noh

Contrastes entre algunos bibliotecarios de la Real Universidad de México durante la segunda mitad del siglo XVIII 293-311
Contrasts between some librarians of the Royal University of Mexico during the second half of the eighteenth century
por María Fernanda Gloria Cortez



Reflexiones en torno a la cuarentena por la Covid-19

Thoughts on the Covid-19 quarantine

Gabriel Angelotti Pasteur

Universidad Autónoma de Yucatán (México)

<https://orcid.org/0000-0003-0639-594X>

gabrielotti@yahoo.com

Recibido: 21 de junio de 2020.

Aprobado: 23 de junio de 2020.

El equipo editorial de *Antrópica* quiere expresar su pena ante la actual situación que atraviesa la humanidad: nos sentimos compungidos por los miles de personas que han muerto y aquellas que han sido afectadas por la enfermedad del Covid-19 en el mundo.

Editorial

El actual número de la revista es histórico, ya que será recordado por haberse realizado en el marco de la pandemia provocada por el coronavirus que está afectando a toda la humanidad desde diciembre de 2019, provocando una enfermedad que se difundió por todos los países del orbe.

Al igual que a la mayoría de las personas, la enfermedad nos tomó por sorpresa. Nunca nos habríamos imaginado un escenario catastrófico de tal magnitud: con media humanidad encerrada en sus casas, aislados, solo preocupados por lavarse las manos, usando cubrebocas y cuidándose de no contagiarse de ese virus letal.

De repente, todo se detuvo: cerraron las escuelas, fábricas, comercios y las actividades en los espacios públicos. De un día para el otro las calles se quedaron vacías, sin peatones ni vehículos. La humanidad al unísono reaccionó ante una misma amenaza. Solo los medios de comunicación se mantuvieron activos, fueron vitales y necesarios, en especial, aquellos que dedicaron espacios extras para informar sobre el avance de la enfermedad.

Durante ese tiempo de contingencia algunas acciones cotidianas fueron improvisadas e impulsadas por un aprendizaje forzoso para protegerse del peligro. De forma súbita nos enteramos que aquella enfermedad que padecían las personas en China había llegado hasta nosotros, hasta Yucatán. Una tierra que, otrora, en la retórica, orgullosamente se sentía inmune a las calamidades del mundo. La frase mil veces repetida de que “*si se acaba el mundo me voy para Yucatán*” deberá reescribirse. Ya no es cierta. Los “males de este mundo” nos han alcanzado. Los intelectuales locales deberán esforzarse para inventar nuevos lemas identitarios, originales mensajes chauvinistas para hacer que la gente se sienta especial y distinta de los otros.

La pandemia nos aisló, nos condujo a una reclusión voluntaria y a conspirar en soledad. Con la pandemia quedó claro que la globalización no solo hace referencia a la circulación de bienes y mercancías por el mundo, sino también de virus y dolencias, enfermedades y padecimientos. En comunión ante la desgracia todos nos sentimos frágiles y vulnerables, proclives a ser afectados por la fuerza de un ente invisible. Un virus de tamaño pequeño, pero de consecuencias incommensurables, del cual apenas conocíamos su forma. El nombre lo aprendimos *a posteriori*. Rebautizaron la enfermedad como “*la Covid-19*”, acrónimo formado por la combinación de las palabras “**Corona**”, “**Virus**” y **Disease** (enfermedad en inglés), y “19” representando el año en el que surgió el brote. De ese modo quedó registrado para la posteridad.

Nadie nos preparó para la cuarentena, pero nos fuimos acostumbrando ella. Esta modalidad de protección cambió nuestra vida. El exceso de tiempo fue una novedad que devino en rutina. Aprendimos a hablar a través de un cubrebocas, dejamos de saludar de abrazo, ahora lo hacemos con los codos y nuestros hogares se transformaron en el mejor *cobijo* ante la adversidad.

Aquí estamos, en cuarentena. Han pasado cuatro meses y no sabemos si esto acabará pronto. Nos atormenta la incertidumbre. Pese a todo, tenemos que seguir como si el mundo fuese el mismo que conocíamos antes de la pandemia, aunque, con la certeza que nada será como siempre. Nunca como antes las palabras de Pitrim Sorokin suenan proféticas: “Las crisis traen nuevos cambios y las personas deberán acostumbrarse a los mismos”.

Trabajar en la pandemia

Pese a la tragedia que ocurría en el mundo y en nuestra región, quienes integramos el equipo editorial trabajamos en la distancia para sacar adelante la publicación. Desde hace tiempo veníamos combinando las labores presenciales y virtuales, especialmente durante los fines de semana o los días previos a la publicación de cada número. Frecuentemente resolvíamos asuntos editoriales mediante



mensajes de correo electrónico o chat. La diferencia fue que, a partir de la cuarentena, ya no teníamos la posibilidad de tratar asuntos de manera personal, cara a cara. Todo debía resolverse de modo virtual. La facilidad en la comunicación vía celular flexibilizó la jornada de trabajo. La comunicación se hizo dinámica y permanente. El trabajo virtual genera muchas ilusiones, pero hay que cuidarse de que el mismo no invada la vida de las personas. En nuestro caso, y de un modo tácito, ajustamos las actividades de la revista a los horarios habituales de oficina. De este modo logramos avanzar y sobrellevar la nueva situación.

Hubo un cambio que nos llamó poderosamente la atención. Percibimos que al enviar las solicitudes para evaluar los artículos que integran el actual número los dictaminadores respondían afirmativamente y casi de manera simultánea. Nunca nos había sucedido algo similar. En la época “pre-Covid-19” enviar una solicitud por *e-mail* para pedir apoyo en un dictamen era, casi, como arrojar una botella al mar. El tiempo de espera era extenso, en ocasiones alcanzaba semanas o meses hasta recibir una respuesta de aceptación. Ahora, en cambio, observamos que sucedía algo distinto. De manera inmediata, recibíamos respuestas afirmativas de los pares. De este modo la labor editorial se agilizó. Al fin, podíamos comprobar que no todo estaba perdido, el mundo seguía marchando. Pensamos que el confinamiento influyó en este cambio de actitud. Muy probablemente, para ciertas personas, el internet constituyó un medio de vinculación con el exterior. Algunos dictaminadores agradecían nuestra petición, el saberse solicitados y demandados en el marco de este mundo en desgracia, puede haber obrado como un “cable a tierra”, una conexión con el mundo hasta entonces conocido.

Imágenes de la pandemia

En el contexto descrito decidimos lanzar la convocatoria para la sección de artículo fotográfico denominada “Testimonios fotográficos de la pandemia por Covid-19”. Consideramos que la cuarentena es un hecho histórico y singular. Razón por la cual, creímos oportuno que se deberían dejar evidencias de lo que estaba ocurriendo con las personas durante la misma. Todas las personas tienen algo que contar o decir de lo ocurrido y esta era una oportunidad para guardar esos testimonios. No sabemos qué pasará en el futuro. Nadie sabe qué efectos en el plano social, cultural, político y económico provocará la pandemia, pero, muy posiblemente, será un punto de inflexión en el tiempo; un acontecimiento del que hablaremos durante muchos años y que recordaremos por siempre. Y una forma de hacerlo es mediante esta sección. Agradecemos a todos los colaboradores que desde distintos lugares del mundo enviaron fotografías.



ANTRÓPICA
Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

“TESTIMONIOS FOTOGRÁFICOS DE LA PANDEMIA POR COVID-19”



Les invitamos a enviar fotografías que den testimonio de la actual pandemia por Covid-19 en el mundo. Las imágenes seleccionadas serán incluidas en la sección de "Fotografía etnográfica" del número 12 de nuestra revista (julio-diciembre de 2020). Las imágenes deberán estar acompañadas de una descripción, comentario o título relacionado con su contenido visual.

Las fotografías podrán enviarse a nuestro correo hasta el 5 de junio del 2020,
email: revista.antropica@gmail.com

Requisitos:

- La colaboración podrá ser individual o Podrán enviarse hasta 5 fotografías por autor.
- Las imágenes deben tener una resolución de 300 ppp (píxeles por pulgada) y en formato de extensión png o jpg.
- Se aceptan fotografías tomadas con celular.
- Las fotografías deben estar acompañadas por la "Carta de permiso sobre material visual", la cual se puede descargar en: www.antronica.com.mx.
- Incluir todos los datos del autor: nombre completo y filiación institucional.



Diseño: Alejandra Esquinazi

Mundo chatarra

La portada de la revista nos brinda una idea de un mundo posible, de un futuro del cual apenas podemos matizar imágenes de la cotidianidad con la fantasía. El arte y la ciencia ficción nos dan pistas del devenir, del cambio. El autor de la obra es Alejandro Burdisio, conocido como “Burda”, oriundo de Córdoba (Argentina). Su producción artística es de gran calidad y tiene un estilo diésel-punk y retro-futurista que estimula la imaginación y nos proyecta a un espacio donde sobrevuelan elementos de ensueño.

Agradecemos a Alejandro Burdisio habernos permitido emplear una de sus obras para ilustrar el actual número. Así mismo, invitamos a los lectores a consultar su trabajo. Para ello pueden ver su sitio web: <https://www.artstation.com/burda>, o en las redes: <https://www.facebook.com/alejandrobudisio/>



Sobre este número

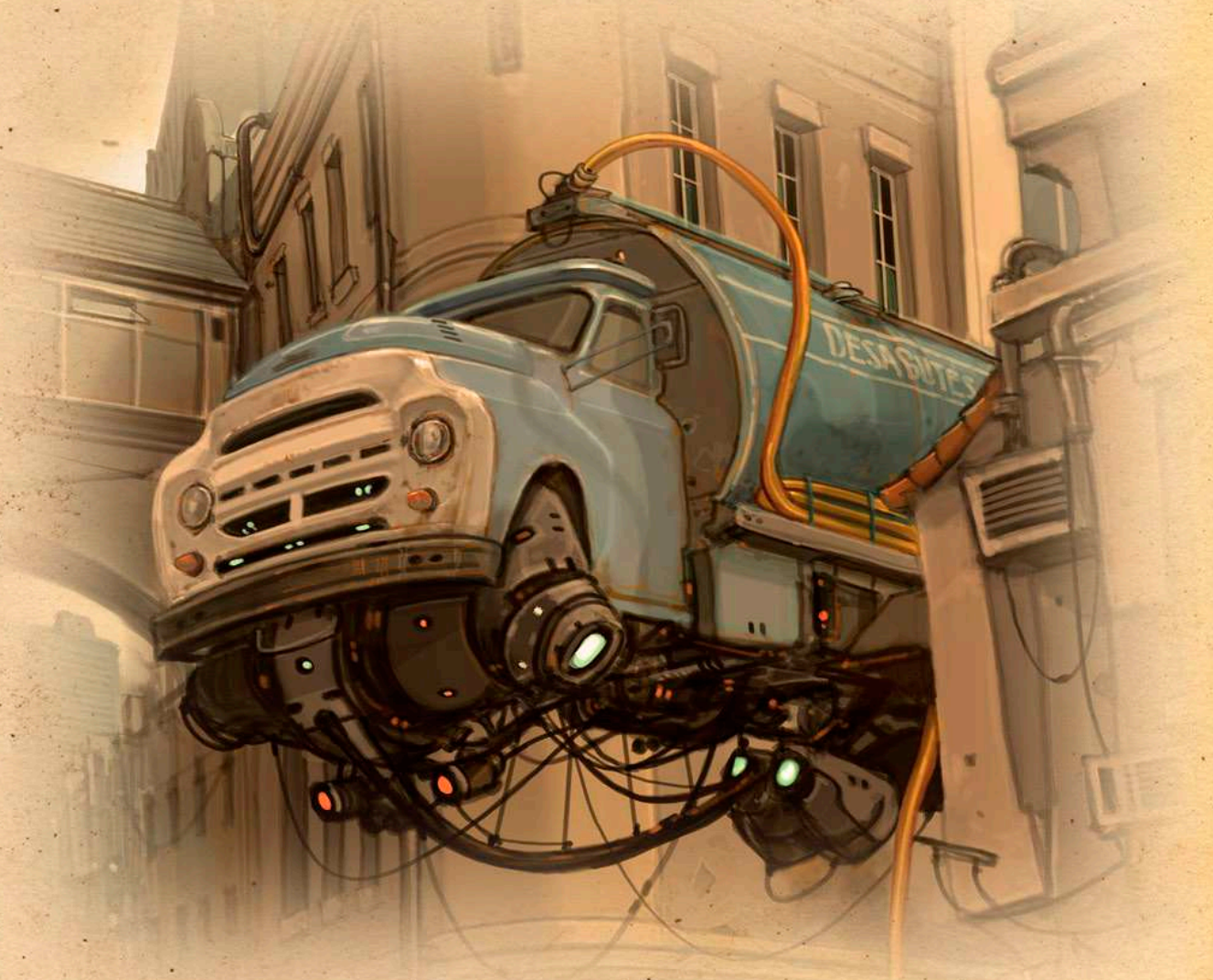
Hemos decidido cambiar el orden en el índice de la revista. En primer lugar, aparecerá el artículo fotográfico con las imágenes que los colaboradores han enviado como testimonios del Covi-19 en el mundo. Por ello, agradecemos la selección que ha realizado Maricarmen Sordo Aguilar y por apoyarnos en la tarea. ☸

Gabriel Angelotti Pasteur

Mérida, Yucatán a 21 de junio de 2020



Fotografía etnográfica





Testimonios fotográficos de la pandemia por COVID-19

Photographic testimonies of the COVID-19 pandemic

Selección de fotografías por Maricarmen Sordo

Fotógrafa independiente.

<https://orcid.org/0000-0003-1525-6837>

macsordo@gmail.com

Recibido: 21 de agosto de 2019.

Aprobado: 7 de mayo de 2020.

En el momento en el que cada uno asumió de golpe que una pandemia estaba entre nosotros, un hecho que parecía sacado de una película que veríamos para entretenernos, nos llenó de preguntas y nos puso a temblar. El conteo de cifras diarias que numera la pérdida de múltiples vidas humanas dejó de ser una realidad única de los países con problemas de extrema violencia. En poco tiempo entendimos que el COVID-19 lo cambiaría todo. Nos tocaría sin importar la ubicación. Esta enfermedad no discrimina, no es xenófoba, ni clasista. Se volvió parte de una nueva realidad, se globalizó, nos conectó, nos deprimió o nos despertó.

Con sociedades que tienen ideologías polarizadas y arrastradas por intereses político-económicos contruidos sobre la desigualdad, ya veníamos bombardeados por información que mostraba una nueva causa para apoyar cada día y, con esto, mucha confusión sobre soluciones posibles. Entonces, ¿qué nos queda para esta realidad en tiempos de coronavirus? He aquí una pausa que nos obliga a mirar nuevamente dónde estamos parados, sobre todo cuando las brechas de los que tenemos acceso a la información y los que no se agigantan.

Nuestras sociabilidades se vieron afectadas. Es ahora cuando no debemos silenciarnos, sino dar lugar a nuestros relatos, en vez de perseguir los viejos clichés o genéricos que nos dicen “esto soy”; abrir la puerta a conocer las diversidades, a los otros, a los lejanos que quizá siempre estuvieron cerca y no lo notamos. El relato íntimo de cada uno puede describir un hecho universal que ahora se hace más latente. Todos estamos en tiempos dolorosos, de necesidad y esperanza. Estos relatos, sin importar la técnica o el formato, nos permiten alzar la voz como una necesidad obligada por y para nosotros.

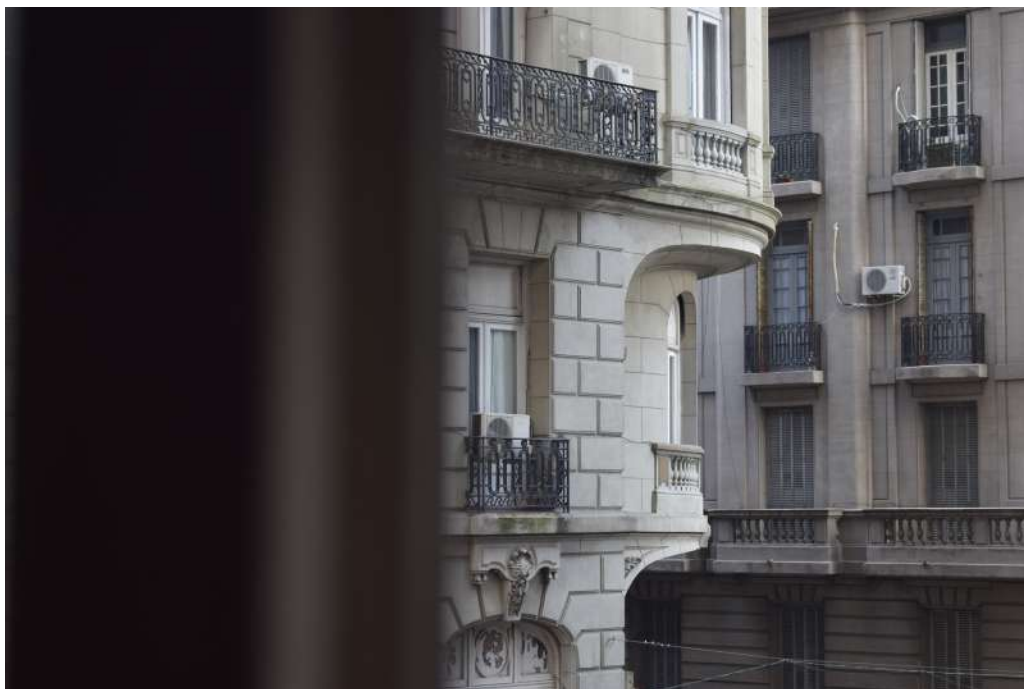
Porque tenemos algo que decir en medio de estas mareas de información que desbordan, que ahogan, los relatos que nos describen deben ser contados y ahora, más que nunca, es tiempo de estar receptivos y analizar nuestro entorno. Es así como diecisiete personas, desde estudiantes de preparatoria hasta investigadores doctorados en ciencias sociales de diversas geografías, a través de imágenes tomadas con dispositivos celulares o cámaras fotográficas, cuentan sus realidades y nos invitan a salir de nuestra burbuja. Vemos puntos de encuentro que nos hacen reflexionar sobre la condición humana, entre ellos la soledad, la intimidad, el trabajo, el entretenimiento, las pasiones, la cultura, las desigualdades, la fe y la tradición.

Los tiempos de coronavirus nos transforman de manera acelerada. Al retratar la coyuntura desde lo íntimo y lo cercano, abrimos una puerta para generar nuevos lazos de comunicación entre los que comparten identidades o sentimientos. Darnos a conocer sin permitir las infrarrepresentaciones, el neocolonialismo cultural, los clichés y las imágenes viciadas de nosotros y nuestras comunidades, podría ser una herramienta clave en favor de los cambios que necesitamos y del conocimiento profundo de nuestras colectividades. Estas fotografías muestran subjetividades, momentos, presencias, ausencias y testimonios vivos de resiliencia y vulnerabilidades que testifican los resultados del ayer en carne viva. Y ponen sobre la mesa aspectos de lo que formará nuestro nuevo presente, el punto desde el cual podemos partir. ☯



Roma Vaquero Díaz. Universidad Nacional de las Artes, Argentina**Habitar la incertidumbre (díptico)**

Encontré la luz, encontré la piel y encontré la casa. Permanecer, hacer y escuchar el silencio. Sostener la incertidumbre desde el pequeño monoambiente donde me sumerjo, me viajo, me soy imágenes y el espacio se vuelve gigante, profundo, y mi cuerpo mojado, escurridizo, rebota por las paredes como pez fuera del agua.



Yllich Escamilla Santiago. Universidad para el Bienestar Benito Juárez

Paseo pandémico por la CDMX

1. Organillero buscando el pan, Fase 2.
2. Custodiando Palacio Nacional, Fase 3.
3. Los olvidados, Fase 3.





Marlene Guadalupe Hernández Robles. Escuela preparatoria regional Tlajomulco de Zúñiga (México).

1. Si sales, cumple con los cuidados necesarios.
2. Pronto saldremos de esta, si tú cuidas, tú nos cuidas a los demás.



Angélica Rodríguez Abad

Profesora de Tiempo Completo, Facultad de Ciencias para el Desarrollo Humano, Universidad Autónoma de Tlaxcala (México)

Mujeres mayores haciendo frente a la pandemia y la proveeduría de sus hogares

Esta fotografía fue tomada en un mercado municipal de Morelos, México. Doña Anita, menciona que pese a las sugerencias que el gobierno estatal y municipal han expresado para que las personas mayores se queden en casa, ella manifiesta que su vida cotidiana está enmarcada en el trabajo informal, con la venta de pollo. Es la manera de mantenerse activa y con ingresos económicos para los gastos en su hogar. Ha tomado algunas recomendaciones como el uso del cubre bocas y gel antibacterial, para evitar el contagio y contagiar a los demás.



Alejandra Trejo Poo. Universidad Autónoma Metropolitana (México)

Paseo de la Reforma vacío. Ciudad de México

(Imagen 3) Paseo de la Reforma en viernes. Ésta es una de las principales avenidas de la Ciudad de México en cuanto a su concentración económica, su abundante aglomeración de coches y sus visitas turísticas. Esta perspectiva no se había visto en una tarde casual hasta ahora que se ha establecido la consigna de “quédate en casa”.



Roberto C. Robles Campos. Universidad Autónoma de Chihuahua

Cartografía de la contingencia #QuédateEnCasa es Clasista

Decenas de cientos de hombres y mujeres de todas las edades debemos salir día con día, a pesar de las medidas sanitarias oficiales, para conseguir lo mínimo necesario para sobrevivir al capitalismo que ya de por sí era nocivo para la vida y que ahora en esta fase de “nueva normalidad” vigilada, se proyecta muchísimo más salvaje, más abusivo, más inhumano y ahora al militarizar a todo el país, muchísimo más amenazante en desapariciones y muertes.

Esta ha sido la normalidad para nosotras y nosotros las y los invisibles, no desde ahora sino desde siempre. Pero aquí estamos...









Brenda Vivian Rico Ríos. Universidad Iberoamericana

Adultos mayores y trabajo: Invisibles para Susana

A una cuadra del mercado de San Pedro de los Pinos en la CDMX, esta pareja trabaja tocando melodías. A pesar de ser vulnerables ante el Covid-19, no pueden quedarse en casa puesto que necesitan trabajar para tener lo suficiente para el día.



José Miguel Hinojosa Andrade. Instituto Los Leones, Maipú, Chile

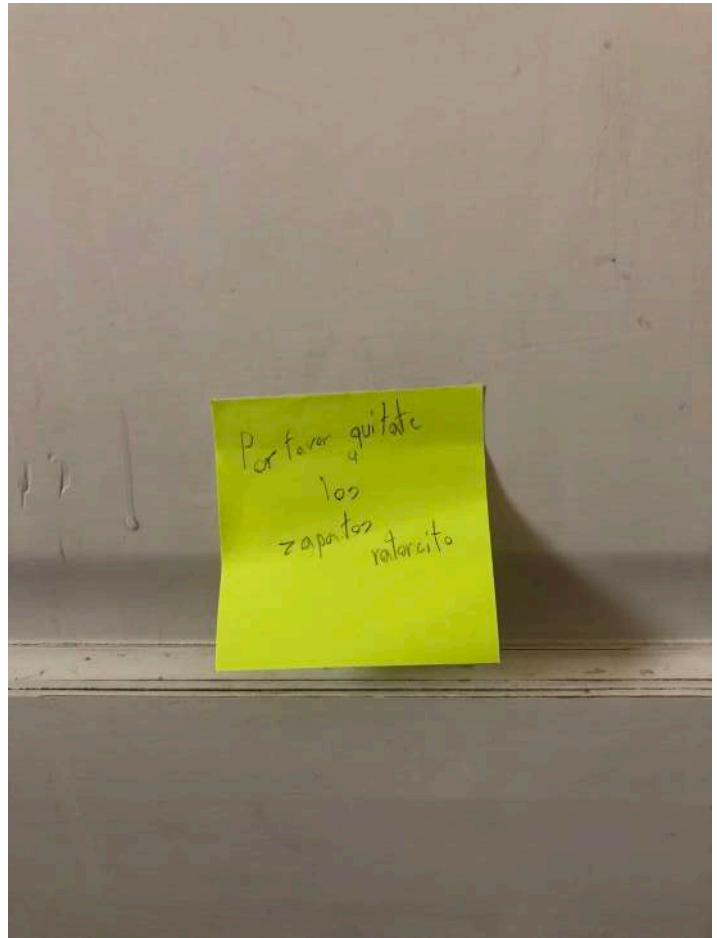
Cuarentena en casa de mi novia... no me quiero ir, ya no extraño al que era antes.



Guillem Compte Nunes

Doctor en ciencia social con especialidad en sociología por El Colegio de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)

1. Reunión de zapatos. Puerta de un departamento en la Ciudad de México. Separa el hogar, recinto familiar, de la calle, espacio viral. En ella cabalga desenfrenadamente esa indeseable e invisible criatura, segando miles de vidas a su paso. Los zapatos se quedan afuera; acaso estén infectados. Ésta y otras medidas –forzadas– configuran la nueva y peligrosa normalidad. Nótese el sesgo de género
2. Nota al ratoncito. También el ratoncito (de los dientes) debe dejar sus zapatos afuera: el niño/a le escribió una amable nota, pegándola a pie de puerta. Recibirá su visita, sí, pero sin correr riesgos. La imaginación infantil se adapta a la brutal realidad.



María del Rosario Narváez Jiménez Universidad Autónoma del Estado de Morelos

1. Pareja de ancianos en farmacia. Casares (Málaga-España). Fase 1 de la desescalada.
2. Señoras comprando en la carnicería del mercado municipal. Casares (Málaga-España). Fase 1 de la desescalada.
3. Vecinos conversando en la calle. Casares (Málaga-España). Fase 1 de la desescalada.

Las fotos han sido tomadas en Casares, un pequeño pueblo de la provincia de Málaga, en la Comunidad autónoma de Andalucía (España). Se realizaron a mediados de mayo, con la entrada en vigor de la fase 1 de la desescalada, después de casi dos meses de confinamiento. Las imágenes muestran personas en diferentes espacios (farmacia, mercado, peluquería y calle) y las medidas establecidas por la pandemia del covid-19. La presencia de mascarillas es la tónica, pero también se hayan presentes otros elementos como la distancia de seguridad y las mamparas de protección.

El plan de desescalada consta de 4 fases (de la 0 a la 3) consecutivas, pero no uniformes a nivel estatal ya que las ciudades y provincias avanzan en función de sus circunstancias. La fase 1 supuso la apertura de algunos establecimientos como las peluquerías, pero las medidas de seguridad, entre ellas el uso de mascarillas, seguían siendo obligatorias.





José Manuel Moreno Carvallo

Doctorante en Antropología Social, Université de Picardie Jules Verne, Amiens,
(Francia)

Desechos del virus humano

La serie de fotografías que se presentan muestran el lado incomprensible del ser humano. Hace algunas semanas de haberse iniciado el des-confinamiento en Francia, después de ocho semanas de cuarentena (17 de marzo-11 de mayo), comenzaron a aparecer en las calles de Amiens restos de guantes y máscaras. Estos objetos, que han servido como medidas para prevenir la propagación del nuevo Coronavirus SARS-CoV-2, ahora se han vuelto un material de desecho. Es por ello que la transformación del valor de uso de estos objetos implica cuestionamientos sobre el riesgo sanitario y ambiental que pueden llegar a producir. En las imágenes tomadas entre el 25 de mayo y el 3 de junio se aprecian guantes y máscaras alrededor de cigarros, botellas de plástico, corcholatas y materiales orgánicos como ramas, hojas y plantas. Al mirar estas escenas, sugiero al lector preguntarse: ¿qué tipo de virus es el que realmente está amenazando al mundo?





Ana Laura Vázquez Martínez

Candidata a Doctora en Estudios Mesoamericanos, UNAM

Ayudando venceremos

1. El pepenador y su hijo. El Señor Joel Olmos del Corral es pepenador, originario de San Pedro Xalostoc, Estado de México. A raíz de pandemia perdió su trabajo en la colonia La Palma, por lo que ahora solo se dedica a pepenar, principalmente plástico, su hijo es su ayudante.
2. Tragafuegos y limpia-parabrisas. Ellos son un equipo de trabajo, cada que cambia el semáforo en rojo actúan de la siguiente manera: unos hacen su presentación con fuego, mientras los otros limpian los carros, al final se reparten el dinero. Su trabajo se ha visto afectado por la poca circulación de autos debido a la pandemia, pero no han dejado de laborar ya que es su único sustento. Ellos están ubicados en el cruce de Avenida México y Avenida Central, Ecatepec, Estado de México.
3. Leonor y su hija. Leonor, madre soltera vive de la venta de dulces y otros oficios. Por las tardes sale a ofrecer con su canasta una variedad de dulces, ya que sus ingresos han disminuido. Su hija es su fiel compañera, pero también ayuda a la venta.
4. Poncho Juárez. El Señor Poncho Juárez trabaja en el cruce de Avenida México y Avenida Central, Ecatepec Estado de México y es el único sustento de su familia. Se dedica a la venta de paletas de caramelo, chicles y cigarros. Tiene miedo al coronavirus por eso usa manga larga, cubreboca, guantes y además una gorra como indican en los “noticieros”-afirma-, pero no pude dejar de laborar.

Las secuelas de la pandemia por Covid-19 no solo ha traído consigo desabasto, incertidumbre, enfermedad y numerosos decesos, también hemos observado en varios países, y no podría faltar en México diversas organizaciones civiles, familiares, estudiantiles, entre otras, heterogéneas formas de ayudar a los grupos vulnerables como una respuesta inmediata para auxiliar al más afectado ante los efectos de la pandemia para cubrir las necesidades más básicas como ropa y alimento.

Siguiendo este tipo de iniciativas, alumnos del Doctorado en Urbanismo en la UNAM donaron despensas a sectores vulnerables al sur de la Ciudad de México. Inspirados por este acto, dieciocho personas decidimos hacer la réplica (en la tercera fase de la pandemia) en Ecatepec Estado de México, en particular, en las colonias: Río de Luz, Jardines de Santa Clara y Ciudad Azteca. El plan de trabajo fue el siguiente:



- Beneficiar a oficios en la calle (grupos vulnerables) y que ante la situación de la pandemia (Covid-19) no podían quedarse en casa y tenían que seguir laborando.
- Se recaudó \$6,700 que se dividió en 18 despensas. Cada despensa pesó 25 kilos.
- Los puntos de entrega fueron cinco: 1) cruce de Boulevard de los Aztecas y la R1; 2) Avenida R1; 3) cruce Avenida México y Avenida Central; 4) Boulevard de los Teocallis; 5) Boulevard de los Aztecas.
- Las personas que aportaron a la recaudación, armado de despensas y repartición fueron: Alicia Juárez, Nancy Barroso, Wendolin López; Alma Vázquez; Laurentina Martínez; Tania Escobar; Susana Escobar; Rocío Martínez; Isabel Martínez; Ruth García; Liliana Ramírez; Diana González; Octavio Becerril; Edlyn; Maru Fuentes; Lucía Espinoza, Nelly Salas; Diana Martínez; Ana Vázquez.

Coordinación y autoría del plan de trabajo en Ecatepec, Estado de México: Ana Laura Vázquez Martínez.

De todas las fotografías se obtuvo permiso para fotografiarlos, ya que al proporcionarles las despensas se explicó que se haría un registro etnográfico, ellos aceptaron con gusto y posaron para la fotografía y en algún momento aceptaron hacer uso de su imagen. Por eso proporcionaron nombres, oficios y una parte de su historia.





Juan Carlos Hernández Arreygue

Facultad de Psicología de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

1. En medio de la pandemia se llevó a cabo la Procesión del Silencio en la ciudad de Morelia. Lo que años anteriores implicaría la congregación de miles de feligreses, en tiempos de cuarentena sólo se pueden concentrar escasas 20 personas devotas, que con guantes, mascarillas y caretas coronan a la Virgen de Mater Dolorosa y la acompañan en su recorrido.
2. Madres, padres y familiares de niños y adolescentes con cáncer salen a las avenidas de Morelia para exigir a las autoridades, encargarse de suministrar al Hospital Infantil con los medicamentos necesarios para que sus hijas e hijos puedan seguir con sus tratamientos oncológicos sin interrupciones. Como ellas mismas expresan gritando “el cáncer no está en cuarentena”.
3. Aficionados del equipo Monarcas Morelia se congregan en el centro de la ciudad de Morelia para protestar por el descontento que hay con el reciente rumor de la compra de su equipo para llevárselo al estado Mazatlán a pesar de ser una de las semanas en las que se ha vivido el mayor número de contagios por Covid-19 en México. Para los hinchas, que el equipo se vaya “duele más que el coronavirus”.

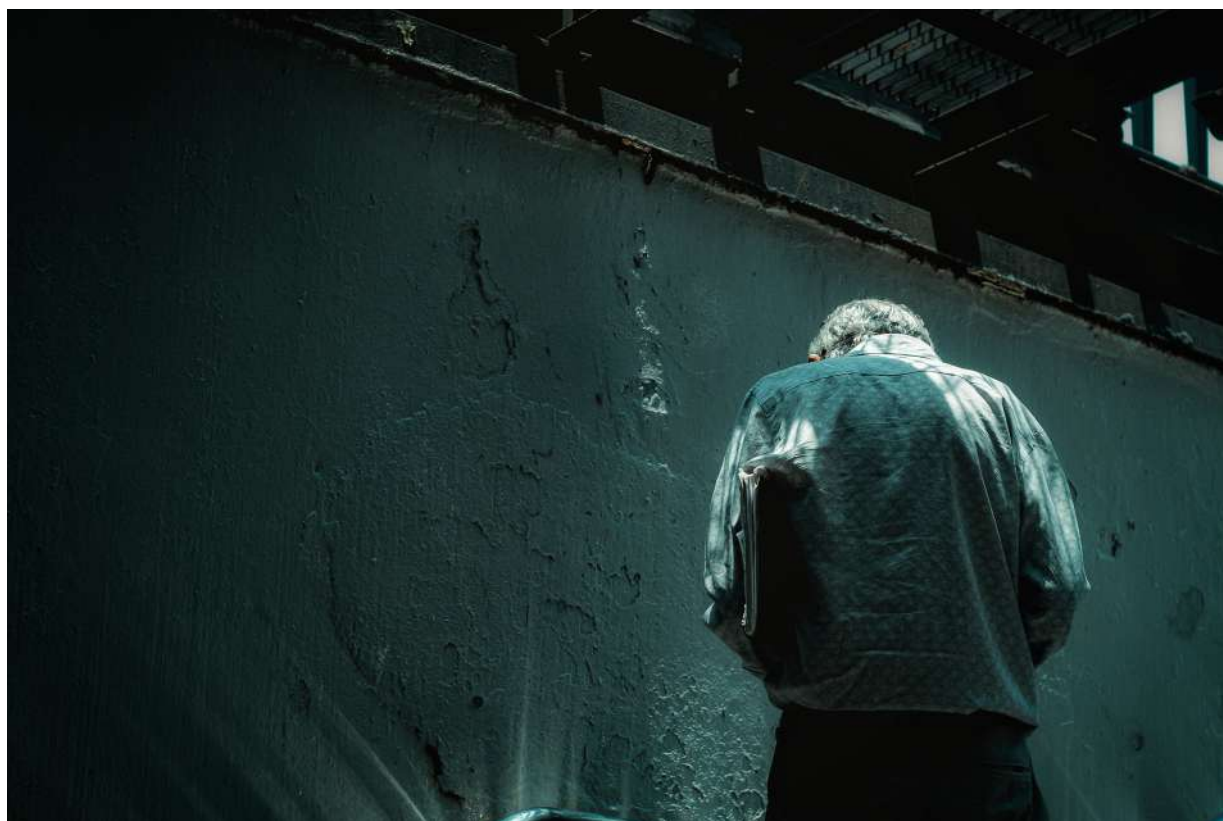




Erick Hernández Preparatoria UNAM**Cuarentena en soledad**

Donde retrato la mirada personal y el desarrollo Social de la CDMX durante los primeros 20 días de la pandemia, una vez instaurada la Jornada Nacional de la Sana Distancia.





Alexis Carmona (La Habana, Cuba) Máster en Estudios Interdisciplinarios de Historia de América Latina, el Caribe y Cuba.

1. Trabajador voluntario de la Universidad de La Habana listo para entrar a la Zona Roja.
- 2 y 3. Grupo de voluntarios de la Universidad de La Habana en la Zona Roja.
4. Grupo de apoyo integrado por voluntarios y personal médico quienes, tras haber terminado su servicio, dieron negativo al examen PCR en su período de cuarentena obligatoria.







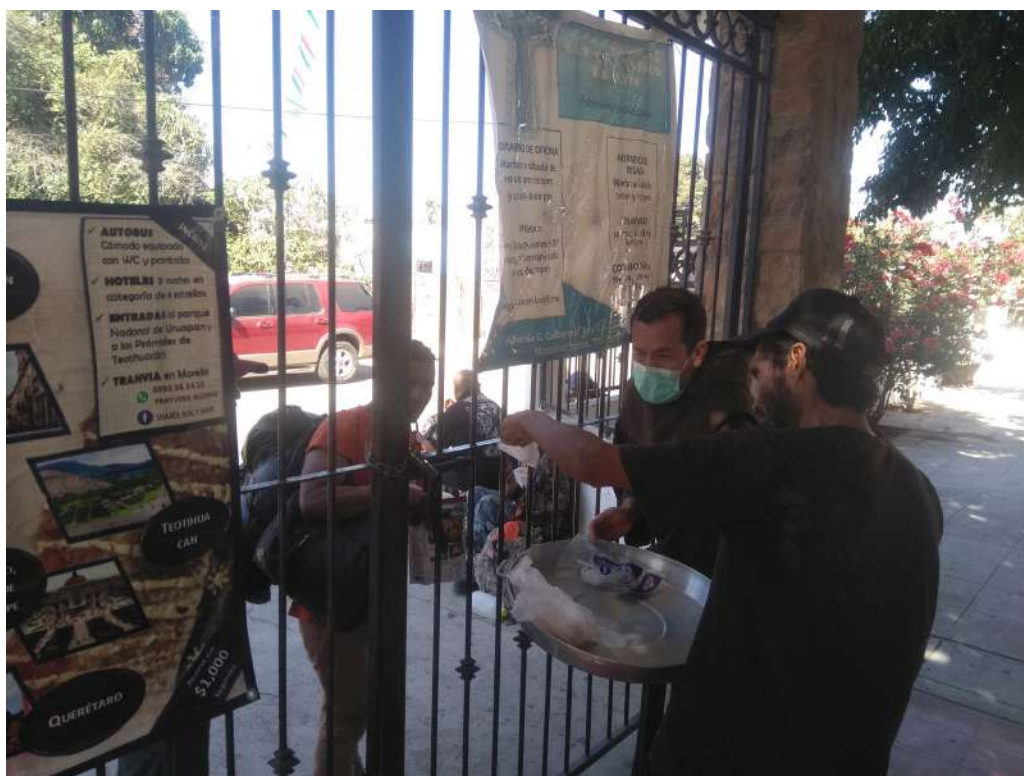
Lorenzo Salomón Cárdenas

Universidad Autónoma de Sinaloa (México)

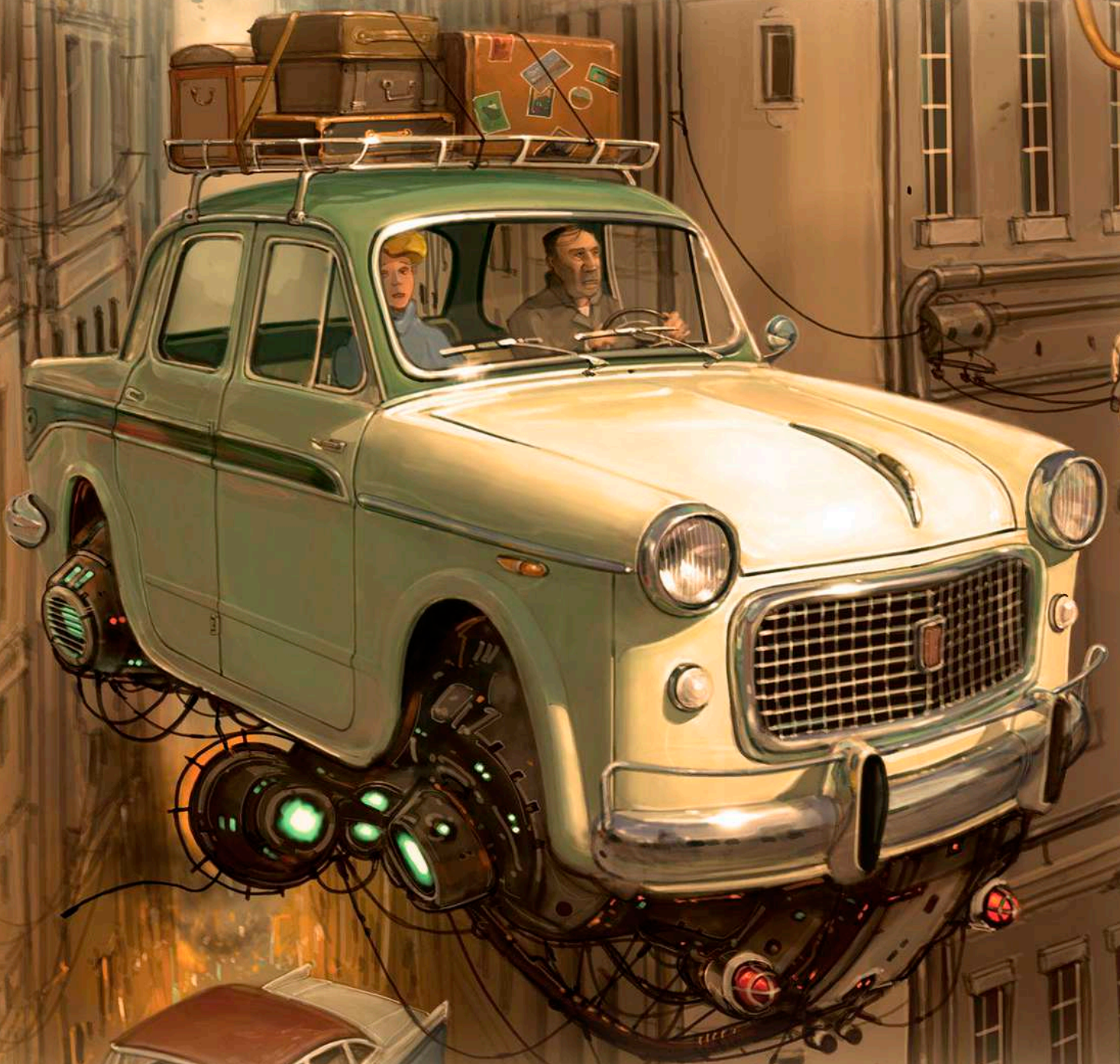
El presente trabajo tiene como objetivo mostrar los actores y acciones en torno a la atención a personas en condición migratoria en el comedor comunitario San Francisco de Asís para Migrantes, ubicado en la ciudad de Mazatlán, Sinaloa, durante el periodo de la fase 2 de la contingencia sanitaria ocasionada por la pandemia por COVID-19. Se emplea la fotografía etnografía para retratar y relatar las preocupaciones que han surgido desde los espacios de la ayuda humanitaria y las incertidumbres del migrar.

1. Incertidumbres. Preocupaciones sobre el apoyo a migrantes en México durante el periodo de la pandemia. Fotografía del 17 de abril del 2020.
2. Nuevas medidas para la ayuda humanitaria. Fotografía del 02 de abril del 2020.





Artículos académicos





Extractivismo en la Amazonía peruana: tensión y relación entre el estado y los pueblos indígenas

Extractivism in the Peruvian Amazon: tension and relationship between the State and the Native Peoples

Diego Fernando Llave Huamancha

Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga (Perú)

<https://orcid.org/0000-0002-6168-3103>

dfllave19@gmail.com

Recibido: 17 de mayo de 2019.

Aprobado: 1 de mayo de 2020.

Resumen.

En el siguiente opúsculo hago conocer que el territorio de los pueblos indígenas ha sido afectado por el extractivismo, rasgo estructural del capitalismo, el cual, en efecto, es justificado por el estado peruano sin consideración por el impacto socioambiental y socioecológico en los territorios amazónicos. El extractivismo es contemporáneamente empleado por el Ministerio de Economía y Finanzas (MEF) del estado peruano, quien guarda también un hilo de relación entre las protestas en la Amazonía peruana, producidas a inicios de este nuevo milenio, y la creación de confederaciones, mismas que son la base de los pueblos indígenas para su reivindicación y para que sus perspectivas sobre sus territorios sean escuchadas, respecto también al “buen vivir”. De este modo, se pretende determinar, a través del método cualitativo y anacrónico, y a partir de estudios amazónicos referenciales, que las luchas de los pueblos indígenas son una lucha legal y ambiental que acontece por el choque y tensión epistemológica del territorio y “buen vivir” entre el Estado y los pueblos indígenas. Así, se identifica que sus conocimientos ancestrales, producto de su cosmovisión, como el caso de los asháninkas, son particularmente eficaces contra los impactos socio-ambientales que se suscita en sus territorios. En suma, aduzco la relevancia a su manifiesto en tiempos donde los cambios en el clima ya son una verdad presenciada por el modelo extractivista e insostenible del capitalismo.

Palabras clave: cosmovisión, extractivismo, asháninkas, territorio, buen vivir, confederaciones, cambio climático, reservas comunales.

Abstract

In the following opuscle, I make it known that the territory of indigenous peoples has been affected by extractivism, which is a structural feature of capitalism, that is, in fact, justified by the Peruvian State, without considering the socio-environmental and socio-ecological impact on the Amazonian territories. Extractivism is contemporaneously used by the Ministry of Economy and Finance (MEF) of the Peruvian State, which also keeps a thread of relationship between the protests in the Peruvian Amazon produced at the beginning of this new millennium, and the confederations in the Peruvian Amazon being the base of indigenous peoples to claim, and to be heard, their perspective, also regarding the “good living”. In this way, it is intended to determine with this study, through the qualitative and anachronistic method, based on referential Amazon studies, that the struggles of indigenous peoples are legal and environmental and what happens due to the shock and epistemological tension of the territory and “good living” between the State and indigenous peoples. Thus, identifying that the ancestral knowledge of indigenous peoples, products of their worldview, such as the Asháninkas case, is particularly effective against the socio-environmental impacts that arise in their territories. In short, I adduce the relevance of this manifesto in times where climate change is already a truth witnessed by the extractive and unsustainable model of capitalism.

Keywords: worldview, extractivism, asháninkas, territory, good living, confederations, climate change, communal reserves.

Introducción

“La diversidad genética de especies y de ecosistemas no es un simple fenómeno natural, sino también cultural, es decir, resultado de la acción humana”.

Comisión Amazónica de Desarrollo y Medio Ambiente

Las problemáticas coyunturales como los conflictos mineros y petroleros, las enfermedades o el mero deterioro de la Amazonía que afectan inexorablemente a los pueblos indígenas han estado permanentes en el proceso histórico de la Amazonía peruana, sin embargo, desde 1960 e inicios de este nuevo milenio, se han acelerado los impactos socioambientales y socioecológicos como el cambio climático, teniendo una relación histórica con la creación de las confederaciones en la Amazonía, las cuales tienen como fin la defensa legal de sus territorios y “buen vivir”, empoderándose así en las decisiones del estado respecto a los extractivismos en la Amazonía peruana para discutir alternativas de desarrollo y alternativas contra los extractivismos y así contemplar cuán relevante es la cosmovisión de los pueblos indígenas respecto a su “buen vivir”. Puesto que, los pueblos indígenas, como los asháninkas son afectados en sus actividades económicas de subsistencia poniendo en riesgo la seguridad alimentaria y salutífera debido a que responde eficazmente mediante sus conocimientos tradicionales.

Por otro lado, los gobiernos en turno del Perú en sus políticas concesionarias hacia la Amazonía, como lo sucedido en el gobierno del expresidente Alan García, que aconteció el hecho de dar una concesión extractiva sin apelar a la ley de consulta previa, la cual está fundado en el convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajo, que solo pudo terminar en una calamidad, como lo acontecido en Bagua. Por el mismo hecho de que han impactado socio-ambientalmente en los territorios de los pueblos indígenas, por lo que las comunidades nativas han tenido que adaptarse asiduamente, defendiéndose de otras posibles calamidades por medio de sus confederaciones para reivindicar sus derechos de territorio y sobre todo su buen vivir.

De ese modo los pueblos indígenas, como los asháninkas, están en lid o contienda contra los impactos socioambientales producidos por las industrias extractivas reivindicando a través de sus confederaciones sus derechos e intereses. Por el hecho de que el modelo económico extractivista y su aplicación insostenible hacia la Amazonía peruana son en efecto, las huellas y llagas del capitalismo y su rasgo estructural: el extractivismo. Por tanto, este se ha convertido en el pasaporte de la destrucción o deterioro de los territorios, conllevando ciertamente a un desequilibrio insostenible en las regiones de la Amazonía peruana



Ante las vicisitudes que sufre las regiones amazónicas y el contexto de los territorios de los pueblos indígenas, hay pues la necesidad por aquellas comunidades nativas de responder ante las transformaciones políticas y ambientales que se advienen. Por consiguiente, me pregunto, ¿Las confederaciones y las luchas indígenas son un menester de los pueblos indígenas para defender sus territorios y sobre todo su “buen vivir” de los daños que provocan las industrias extractivas y su relación con el estado peruano? ¿Los conocimientos ancestrales de los pueblos indígenas serán inherentes para la lucha contra los impactos socioambientales como la del deterioro de la Amazonia y pérdida de la fauna, flora y contaminación de ríos que ponen en riesgo a su seguridad alimentaria y salúfera?

En suma, se podrá constatar que la lucha de los pueblos indígenas y sus reivindicaciones por una Amazonía sostenible no solo puede ser cosa propia de los pueblos indígenas, sino también del estado peruano y de la sociedad. Solamente las decisiones del estado y el empoderamiento de los pueblos indígenas mostrarán un nuevo paisaje socioambiental de manera sostenible que ciertamente es un cambio que se puede lograr con ahínco y consideraciones recíprocas por medio de las confederaciones indígenas. Por ello, se ve como un hito impulsar el cambio sostenible, con iniciativas de los pueblos indígenas como las Reservas Comunes en la Amazonía peruana para invertir los impactos socioambientales y socioecológicos como la del cambio climático.

1. La relación y armonía de los pueblos indígenas respecto a su territorio

El estudio pretende conocer que las luchas de los pueblos indígenas por medio de sus confederaciones son respuesta indispensable contra los impactos socioambientales en la Amazonía productos del extractivismo. Así como identificar que los conocimientos tradicionales de los pueblos indígenas son inherentes para la lucha contra los impactos socioambientales que afectan la seguridad alimentaria y salúfera en sus territorios.

Los impactos socioambientales que deterioran la flora, la fauna y los ríos de la Amazonía peruana afectan en un sentido estricto la seguridad alimentaria y salúfera de los pueblos indígenas, los cuales son ocasionados debido a la presencia de las industrias extractivas en el territorio de la Amazonia peruana por el respaldo del extractivismo. En consecuencia, los conocimientos ancestrales y tradicionales surgidos en la relación constante entre los hombres indígenas y el envoltorio natural que les rodea son inherente para invertir los impactos socioambientales, conocimientos que estriban en el valor que tienen los pueblos indígenas con su territorio. El valor según Dilthey (1974) y Turner (1987) surge del sentimiento y el afecto. Y es preciso que los pueblos indígenas conciban su entorno con su acervo tradicional que asegura la relación y armonía de los pueblos indígenas y sus territorios. Teniendo sus territorios como un espacio sagra-



do, producto de su perspectiva, donde su vida práctica tiene sentido en la ciencia de lo concreto que llamó Levi Strauss (1997) a la relación que el indígena tiene con su entorno a partir del pensamiento y no, por el instinto, dando así sentido útil a las cosas por lo tienden a valorarla. En este caso a la relación de los pueblos indígenas de la Amazonía peruana como los asháninkas y su entorno que hace posible el valor que tienen con sus territorios por la relación asidua entre el mundo interno de los hombres indígenas con el mundo externo en que estriba su conocimiento de sus territorios y su visión particular de su entorno o cosmovisión.

Ahora bien, la relación y la armonía de los pueblos indígenas respecto a sus territorios son debido a su cosmovisión o *weltanschauung*. La concepción del mundo o cosmovisión es una categoría tratada y desarrollada, en primera instancia, por Wilhelm Dilthey (1974), como también por Víctor Turner (1987), Alfredo López Austin (1995) y Carlos Martínez Sarasola (2004), donde todas las definiciones se encierran en el significado de la perspectiva que tiene el hombre como ser histórico respecto al universo que le da una idea de la posición y situación que ocupa en el espacio que da, un sentido práctico a la vida de los pueblos. En ese sentido la cosmovisión o *weltanschauung* (Dilthey, 1974; Turner, 1987) es una lucha por encontrar las respuestas al enigma de la vida. La cosmovisión es la categoría más apropiada para entender a los pueblos indígenas y su relación y armonía con la totalidad que los rodea. Los pueblos indígenas, de ese modo, pueden entender y dar valor a todo lo que les rodea y eso significa a los recursos naturales que están en sus territorios.

Por consiguiente, los pueblos indígenas incorporados o recién incorporados en la órbita del capitalismo, que dirige el extractivismo de hogaño, se puede apreciar que sus territorios y generalmente todo el envoltorio natural de la Amazonía peruana, no es un entorno natural para justipreciar y salvaguardar, más bien es en efecto un referente de riqueza que debe ser enajenadamente explotada. Pues, es así desde la economía política del capitalismo que concibe el extractivismo. Sin embargo, desde la perspectiva socioecológica la Amazonía es un referente de diversidad de animales y plantas, pero sobre todo de abundancia de agua. Además de tener la relevancia de ser el foco de la estabilización del clima global. Empero, también desde la perspectiva sociocultural por ser referente de una vasta riqueza cultural y de familias lingüísticas que existen y que están inscritas en sus territorios, donde los pueblos indígenas practican, expresan y transmiten la relación y armonía con la totalidad que les rodea por su “buen vivir”.

Es de ese modo que ha llevado a los pueblos indígenas a defender la totalidad que les rodea, es decir, sus territorios donde sus culturas están inscritas, de los impactos socioambientales y socioecológicos frente a la tensión y choque epistemológica con el estado y el extractivismo, según lo disertaré en acápites más adelante sobre la significación del territorio y el sentido de su “buen vivir”



por ser puntos esenciales por el cual los pueblos indígenas se han organizado y han formado confederaciones para empoderarse y defenderlos en las luchas con el estado para invertir con sus conocimientos tradicionales los impactos socioambientales en sus territorios que son afectados por los extractivismos, de las industrias de hidrocarburos, en la Amazonía peruana.

2. El extractivismo y los pueblos indígenas

El extractivismo en América Latina está asociada con la conquista y al genocidio debido a la destrucción y al saqueo a gran escala de los bienes naturales en los territorios latinoamericanos (Svampa, 2019). En vista de ello es que las raíces históricas del extractivismo se haya, según Acosta (2012), hace 500 años, es decir, en los centros metropolitanos del capitalismo naciente como España, Portugal, Inglaterra y otros que emprendieron la conquista de otras colonias en pos de materia prima (Svampa, 2019). Sin embargo, a inicios de este nuevo milenio el extractivismo se llenó de otra faceta de continuidades y rupturas, la cual hizo aparecer el concepto recreado como neoextractivismo.

Según Svampa (2019) la ruptura es porque la acumulación del capital está caracterizada por la fuerte presión de los bienes naturales y territorios, la cual hace abrir nuevas disputas políticas, sociales y ecológicas por quienes se resisten a los impactos y destrucción de los territorios. Y, en efecto, el extractivismo actual, a diferencia del antiguo, está mayormente legitimado socialmente por el papel activo que tiene el estado al captar el excedente y redistribuirlo, justificando el progreso de los pueblos, sin considerar los impacto socioambientales y socioecológicos que ponen en riesgo a los pueblos, en este caso a los pueblos indígenas de la Amazonía peruana quienes se encuentran dentro del extractivismo actual o neoextractivismo, que constituye, según Machado Aráoz (2013) un rasgo estructural del capitalismo como economía-mundo que irrumpe y pone en conflicto los territorio o espacios locales. (Svampa, 2019; Sañudo, 2016).

En ese sentido, el neoextractivismo funciona dentro del contexto de las transnacionales, la cuales han sido expandidas hasta el tercer mundo. (Escobar 2007). Siendo América Latina, y específicamente el Perú, configurada y trasformada sistemáticamente con los esquemas europeos. Como el neoextractivismo que ocasiona la resistencia de los pueblos indígenas por los impactos socioambientales en sus territorios, puesto que, los extractivismos deterioran el aspecto ecológico y ambiental que se agravan en cada año. Según Gudynas (2014) en el Perú se ha justificado el extractivismo con estrategias de reducción de la pobreza, dejando al lado los impacto socioambientales, ya que se insiste en la necesidad de aprovechar en alto precio las materias primas y la demanda internacional para seguir profundizando la minería o explotación petrolera o más preciso las explotaciones de las industrias extractivas en Perú. De ese modo los extractivismos de



hidrocarburos en la Amazonía peruana tienen su justificativo en la innovación y progreso de los pueblos, cuyo impulso de más proyectos intensivos de extractivismos desemboca en fuertes resistencias locales y alta conflictividad (Gudynas, 2014).

Ahora bien, en el Perú, en los años noventa se implementó un nuevo modelo económico de extracción de minerales, energía, recursos naturales, genéticos, alimentos, etcétera. Siendo el camino para concesiones de lotes de hidrocarburos y gas en territorios indígenas amazónicos. Y sin duda, lo anterior ha causado tensiones y conflictos, como actualmente, por el modelo extractivista que continúa manejando el Ministerio de Economía y Finanzas (MEF). Actualmente Perú continúa promoviendo el modelo económico extractivista, que destruye el medio ambiente y genera una situación de inequidad y violencia social. En ese sentido, como asiente Benavides (2010) sobre los hidrocarburos, la minería, las hidroeléctricas y los biocombustibles, nos dice que:

“[...] todas estas actividades [...] marcan un nuevo auge de explotación de recursos naturales en la Amazonía [...] vinculadas con el crecimiento económico global, que requieren recursos energéticos, ya sean los tradicionales combustibles fósiles que afectan directamente al cambio climático por la producción de dióxido de carbono [...]. Todas estas actividades económicas están afectando a los pueblos indígenas, que sufren sus impactos en el medio ambiente debido a que dependen directamente de este para subsistir. Por eso han reaccionado exigiendo su derecho a ser consultados, con el fin de participar en las decisiones sobre el desarrollo.” (p. 272).

De ese modo las actividades económicas extractivistas, siendo referente las industrias extractivas, tienden a ocasionar impactos socio-ambientales, pues, muchas transnacionales tratan de inmiscuirse por consentimiento del estado, sin previo aviso para las comunidades nativas aledañas al lugar de dicha construcción,¹ a pesar de que el convenio de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) dice que las empresas privadas o públicas deben consultar a las comunidades nativas para cualquier modificación en el área y consensuar las propuestas entre comunidades y empresas privadas o públicas.

Por consiguiente, el estado peruano como institución administrativa se ha mostrado displicente acerca de las relevancias ecológicas y culturales de la Amazonía peruana (Gudynas 2014). En el territorio nacional el encargado de regular, supervisar y fiscalizar la explotación de los recursos naturales es el aparato ejecutivo, mediante el Organismo Supervisor de la Inversión en Energía y Minería (OSINERGMIN) con la Ley General del Ambiente y los Recursos Na-

1 Como lo que sucedió con la jefa asháninka, Ruth Buendía y la central hidroeléctrica que quiso inmiscuirse en sus territorios, sin embargo, por la lucha dada y la unión que fomentó Ruth Buendía, cuyo proyecto no se dio, pero eso no significa que se han librado de todo momento fortuito que hace el estado, según afirma Joseph Zárate en: *Perú: crónicas y perfiles*, 2018, pp. 266-285.



turales (Ley No. 217) y otras por no mencionar. Por tanto, aquel poder del estado mediante la institución correspondiente es responsable de hacer respetar la ley para eludir la explotación insostenible de la Amazonía peruana, sin embargo, el estado no actúa con la diligencia necesaria y se muestra endeble ante ello. Como también en el hecho injusto del expolio de tierras y de los pueblos indígenas. Es por ello que como diserta Surrallés:

“En este contexto de multiplicidad de legitimidades, los pueblos indígenas, sometidos a presiones políticas y económicas considerables, pueden perder el criterio y terminar entregando sus posesiones a lógicas de planificación y gestión territorial que acabe con la apropiación de su patrimonio, la depredación de los recursos naturales y en muchos casos con la disgregación y el éxodo fuera de su espacio territorial.” (Surrallés, 2009: 35).

Ya que ocurre mediante la presión de sus recursos y sus territorios por los extractivismos. En relación con esto, las comunidades se encuentran ante hechos contradictorios, ya que sus recursos territoriales están en zozobra debido a las prerrogativas que ofrece el estado para la explotación de recursos naturales según la atávica mentalidad colonial, pero justificable. Así, parafraseando a Mariátegui (1982), se puede afirmar que la *colonialidad* está disfrazada de república, por la mera razón de que aún se gobierna con esa mentalidad y decisiones que se manifiestan en la actualidad respecto al extractivismo.

De ese modo, el Perú y su modelo económico que estriba en el extractivismo se mantiene conservado contemporáneamente sin considerar estrictamente la crítica de los pueblos indígenas respecto a su “buen vivir”, que ocasiona el choque epistemológico entre el estado y pueblos indígenas al ser trasgredido los intereses de territorio y “buen vivir” por el estado, generando que haya una tensión y relación entre los intereses de estos.

Debido a que el extractivismo es la doctrina insostenible que estipula el modelo económico del estado peruano desconsiderando el paradigma del “buen vivir” de los pueblos indígenas, puesto que, para los pueblos indígenas el “buen vivir”, surgido tradicionalmente por su cosmovisión, da sentido a su vida práctica que estriba en la relación y armonía de la naturaleza y las culturas inscritas en una porción de ella, la cual, es el territorio. Siendo sus modos de vida la señal de niveles de un mejor desarrollo sostenible para la Amazonía peruana. Por ello, el empoderamiento de los pueblos indígenas de la Amazonía peruana se muestra indispensable para luchar legalmente, ya que es cosa propia de los pueblos indígenas la reivindicación de sus intereses comunales de territorio y “buen vivir” por medio de sus confederaciones, que en un sentido general luchan por defender sus intereses culturales, económicos y ecológicos.



2.1 Los asháninkas y los episodios con los que aún lidian en la actualidad

Los asháninkas según el punto de vista de clasificación lingüística, pertenecen a la familia lingüística arawak-maipuren (Mayor y Bodemer, 2009) e históricamente también son conocidos como un pueblo guerrero y como tal han pasado por diferentes acontecimientos históricos en la Amazonía peruana. En primer lugar, han tenido que lidiar con el acontecimiento de las correrías caucheras en la selva central, que surgió a finales del siglo XIX debido a la colonización de la región de la selva peruana (Espinoza, 2016). La cual estriba en el amaño de los patronos caucheros para aprovechar la tradicional violencia interétnica y así los indígenas entre sí se cazarán literalmente a cambio de favores o bienes que les tenían los patronos, al ser entregados los prisioneros en las llamadas “campeñas”. En segundo lugar, también pasaron por el episodio de la violencia política peruana que se desarrolló en los años ochenta del siglo pasado por el Partido Comunista Peruano Sendero Luminoso (PCP-SL). Dentro de los antecedentes históricos del pueblo asháninka nos encontremos con migraciones debido al desarrollo de la violencia política y por el interés de extracción de recursos forestales en su territorio, la cual es causante de su desplazamiento (Mayor y Bodmer, 2009). En el cual los asháninka debido a la violencia política ha sido el pueblo más diezmado y afectado desde el Valle del Río Apurímac, Ene y Mantaro. Las cuales en conjunto son acontecimientos que han ido modificando la identidad de los asháninkas.

Sin embargo, contemporáneamente, lidian legalmente en una lucha de oposición contra el estado peruano. Oposición que tiene como objetivo participar mediante sus confederaciones en las decisiones del estado frente al territorio amazónico, como la explotación de los recursos naturales por las industrias extractivas dentro de sus territorios ocasionando riesgos no solo alimenticios, sino también de salud. Verbigracia, las acciones de explotación en el Río Perené y Pichis, que representa nuevos riesgos para la población asháninka.²

Como resultado del proceso histórico, tomando el postulado de Benavides (2010), los pueblos asháninka se clasifican entre las comunidades nativas en áreas con bosques vírgenes o intervenidas “[...] donde se mantienen gran-

2 Sin embargo, no son los únicos afectados, según la PUINAMUDT (Pueblos Indígenas Amazónicos Unidos en Defensa de sus Territorios) manifestaron la contaminación en las cuencas Pastaza, Tigre y Marañón. Debido a la creación de lotes petroleros en los años 70 que vino acompañado de la apertura e instalación de ductos para el transporte del crudo, donde la fuente de contaminación ambiental está en el vertimiento de aguas de producción petrolera en los ríos y quebradas, todo esto hasta el 2006 y el 2009. Esta polución paró cuando se dio los movimientos sociales en esas fechas. Además de ello también vino acompañado de derrames petroleros por los ductos en mal estado, en las fechas 1998, 2006 y 2007 al 2009, la cual ocasionó también múltiples problemas socioambientales. Incluso, más actualmente el 2016, 2007 y este 2018, afirma Petro-Perú, derrames de petróleo en el río Pastaza (Fuente: *El Comercio*).



des extensiones de bosques, sean estos vírgenes o ya intervenidos- y en algunos casos degradados por esta intervención [...]” (p. 269). Lo anterior debido a la intervención de las concesiones estatales de extractivismos y otras actividades económicas, como la tala para el cultivo de la coca. Sin embargo, los asháninkas mantienen sus actividades económicas tradicionales de subsistencia como la caza, la pesca y la recolección. Actividades económicas donde se ejercitan tradicionalmente los asháninkas en sus territorios, pero a causa de la degradación e intervención de factores externos como las industrias extractivas y otras, sus actividades son afectadas por el impacto socioambiental en sus territorios. Sin embargo, debido a su relación asidua con el mundo interno de los asháninkas y su mundo externo han surgido conocimientos que le ayudan a reducir el impacto, con sus conocimientos tradicionales, por el mor de sus territorios por medio de prácticas concretas como la de las reservas comunales.

Es así que en el Perú se acentúan peligros de descomposición social y exterminio físico para los indígenas amazónicos por los extractivismo y el impacto socioambiental en la Amazonía peruana, pero además están atrapados entre los contradictorios intereses de la colonización, narcotráfico, conflictos armados y represión militar (Jorda, Malaver y Oostra, 1991). Y, los asháninkas, ciertamente forman parte de esos indígenas amazónicos; un pueblo que ha pasado por esos acontecimientos antagónicos de la etnohistoria de la Amazonía, sin embargo, como bien ya disertaba, en la actualidad continúan siendo vulnerados por conflictos socioambientales producidos en sus territorios.

3. La significación del territorio entre los pueblos indígenas

“Los pueblos indígenas de toda la Amazonía se han organizado en torno al reclamo de su derecho a salvaguardar sus espacios territoriales”.

Alexandre Surrallés

Para los pueblos indígenas lo que está en juego desde hace varios siglos es la defensa de sus vidas, sus derechos y sus territorios (Espinoza, 2009). Estrictamente más este último, puesto que, el territorio es una significativa porción de la naturaleza en que los pueblos indígenas están inscritos por ser la base de sus relaciones simbólicas surgidas a raíz de su cosmovisión, que como un hecho histórico ha producido una perspectiva convencional en los pueblos indígenas de la Amazonía peruana como los asháninkas, con la totalidad que les rodea. Cosmovisión que condiciona la percepción de la realidad y orienta la acción sobre ella (López, 1995). En ese sentido, es la cosmovisión que da sentido práctico a la vida de los pueblos indígenas por ser la perspectiva que tiene como motivo las acciones de



los pueblos indígenas en su cotidianidad dentro de sus territorios. Siendo sus territorios significativos, ya que como dice Turner (1987): el significado surge en la memoria, es de ese modo que la memoria, como unidad de análisis de la cultura, surge de las relaciones constantes que tienen los pueblos indígenas dentro de sus territorios, las cuales son practicados, transmitidos y expresados en sus cuentos, mitos y modos de vida, como también en el “buen vivir”.

En ese sentido, el territorio es símbolo de las tradiciones, costumbres y valores e identidad de los pueblos indígenas. No obstante, el territorio no solo comprende las chacras o tierras de cultivo, sino el conjunto de bosques de ríos y las cochas (Espinoza, 2009). De ese modo, las relaciones simbólicas de los pueblos indígenas con el bosque, las chacras y los ríos son fundamentales y tradicionales, porque aquellos les han dado casi todo para subsistir y mantener su “buen vivir”.

Contrastando, la relación con el territorio es algo que en la actualidad los ciudadanos han perdido, pues genéricamente se ha esfumado toda relación con él: el paisaje, el lugar que los vio nacer o el lugar donde yacen las raíces de sus allegados. El territorio es vida y la vida es territorio para los pueblos indígenas, aquello lo salvaguardan y justiprecian al precio de la vida misma porque es el espacio en donde vivieron sus antepasados y actualmente conviven espiritualmente con ellos. En vista de ello, el territorio, en esa acepción, es parte de su cosmovisión, además de ser el espacio en el que pasan sus experiencias y realizan su *habitus*, haciéndolo perdurable y transferible, siendo también sobre todo donde se desarrolla su cultura y su buen vivir.

3.1 Las luchas por la defensa del territorio y buen vivir

Los pueblos indígenas, así como los asháninkas, se han visto en el deber de defender sus intereses comunales de múltiples amenazas para proteger su “buen vivir” y su territorio. Como reacción ante el choque y tensión epistemológica entre el estado y los pueblos indígenas, por el buen vivir y su territorio. Para defenderlos han tenido que organizarse y formar confederaciones para emprender sus luchas de oposición en las decisiones económicas y políticas del estado, así tener mayor empoderamiento en aquellas apelando al Convenio 169 de la OIT y la Ley de la consulta previa y así abroquelar eficazmente sus territorios y defender sus intereses comunales.

Las luchas por parte de los pueblos indígenas han sido varias, pero las de gran envergadura se dieron en los años 2008 y 2009, las cuales no solo fueron una lucha independiente de los pueblos indígenas, sino también de sus confederaciones o instituciones como la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSEP) y la Confederación Nacional de Comunidades del



Perú Afectadas por la Minería (CONACAMI). Todas ellas organizaciones que discuten los impactos socioambientales en las localidades indígenas y las estrategias de desarrollo nacional y alternativas contra el extractivismo para preservar la naturaleza (Gudynas, 2014; Solón, 2016). Ahora bien, las luchas en los años 2008 y 2009 se desarrollaron por la trasgresión del Convenio 169 de la OIT y de los intereses de los pueblos indígenas de la Amazonía peruana en el gobierno del expresidente Alan García. Aconteciendo hechos violentos en la región de Bagua entre los pueblos indígenas y la policía por la efervescencia colectiva de la reivindicación de los pueblos indígenas. Polizontes e indígenas fueron diezmados en gran cantidad los unos a otros, siendo el AIDSEP la organización de los pueblos amazónicos para defender los derechos territoriales y participar en los convenios con el estado y pueblos indígenas en aquellos años para lidiar con los extractivismo, ya que el derecho territorial de ser inalienable y enajenable, fue retirado en la última Constitución de 1993, de carácter neoliberal, en el gobierno del expresidente Fujimori. Es precisamente que las luchas de los pueblos indígenas surjan por el mero hecho de la relación del “buen vivir” y su territorio frente a la tensión de los intereses del estado y los pueblos indígenas. Y, por ende, las confederaciones existentes en la Amazonía peruana son productos de esa tensión en pro de los pueblos indígenas para ser escuchado su “buen vivir” y defender sus territorios.

Ahora bien, el “buen vivir” es una categoría que se sustenta en la crítica y oposición del desarrollo convencional o modelo de desarrollo occidental del modo de producción capitalista (Carpio 2016:29). Puesto que, el buen vivir surge como un paradigma alternativo por los movimientos sociales antisistémicos de los pueblos indígenas respecto a los modos de vida. Siendo una perspectiva particular de los pueblos indígenas que estriba perfectamente en la relación simbólica del hombre con la naturaleza, que considera perfectamente que el hombre es una parte de la naturaleza e indisoluble de aquella. Así como hablaba un líder awajún en una entrevista por Diego Giannoni en 2008 y decía lo siguiente: “No hemos vivido la palabra desarrollo, nosotros hemos vivido el buen vivir” (Espinoza, 2009). De tal manera que, los pueblos indígenas estipulan el buen vivir aludiendo a tener bosques, agua, aire puro, animales, mujeres, niños, etcétera.³ Por tanto, el desarrollo occidental para ellos, de manera crítica, solo es referente de contaminación y destrucción desmesurada e impía que destruye la naturaleza, la cual solo es el pasaporte al ocaso y la vulnerabilidad de los pueblos indígenas.

³ Para los pueblos indígenas tampoco hay la concepción tradicional de pobreza asociada a la carencia de bienes materiales o de riqueza vinculada a su abundancia (Acosta, 2010:14). El mejoramiento social de los indígenas está en el buen vivir más que en los bienes materiales. Pero, también para el proceso de desarrollo está en el conocimiento, el reconocimiento social y cultural, en los códigos de conductas éticas e incluso espirituales en la relación con la sociedad y la naturaleza, los valores humanos, la visión del futuro, etcétera (Acosta, 2010). En conclusión, el buen vivir forma parte de la filosofía de vida de las Comunidades Nativas.



En ese sentido, la relación con el territorio es fundamental ya que no solo es la delimitación jurídica de la porción de la naturaleza, como lo consideran los constitucionalistas o politólogos dentro de una sociedad política, sino también un espacio simbólicamente sagrado, donde la cultura está inscrita y distribuye sus prácticas culturales. Espacio que es apropiado subjetivamente como objeto de representación y de apego afectivo siendo un símbolo de pertenencia socio territorial (Giménez, 1996). Por consiguiente, el territorio como un espacio simbólico está, en efecto, uncido al paradigma del “buen vivir”.

En ese sentido, el buen vivir como paradigma uncido al territorio, estriba en una forma de vida, con una serie de derechos y garantías sociales, económicas y ambientales con la que se pretende buscar opciones de vida digna y sustentable (Acosta, 2010). Por lo que, el buen vivir representa una alternativa al tipo de desarrollo occidental. En consecuencia, no es utópica su aplicación y consideración en las políticas públicas del estado, sino justicia para los pueblos indígenas. Y, no se puede olvidar que lo humano se realiza (o debe realizarse) en comunidad, con y en función de otros seres humanos, sin pretender dominar a la naturaleza, como se ha creído desde el renacimiento occidental.

En suma, el “buen vivir” como paradigma de las luchas de los pueblos indígenas y crítica al concepto del desarrollo occidental tiene que ver con la apropiación subjetiva y de apego afectivo del territorio. En ese sentido, el territorio representa un espacio sagrado donde la cultura está inscrita, y como tal es fuente de sus valores, tradiciones, y costumbres que se observan en sus mitos, cuentos y entrevistas. Por el hecho de que en el territorio vivieron los ancestros o antepasados míticos que contemporáneamente existen bajo la sustancia simbólica y espiritual, articulados perfectamente a las ánimas de los animales y vegetales que aseguran la vida en su territorio. Por lo tanto, la defensa del territorio no es un medio, sino un fin de los pueblos indígenas por ello es el menester de defenderlo y reivindicarlo mediante sus confederaciones.

De esa manera, contrastando, destruir sus bosques, sus cochas o contaminar sus ríos significaría, entre los ciudadanos, la destrucción de sus cementerios o templos religiosos. Si destruye los lugares sagrados, como es en el caso de pueblos indígenas por el impacto socioambiental y socioecológicos, ¿hacia dónde han de parar los espíritus? seguramente en la nada y no se aseguraría la vida en el territorio.

No obstante, los pueblos indígenas frente a la contaminación que deteriora las regiones amazónicas, por el extractivismo, como el caso de los asháninkas, por el impacto socioambiental y socioecológico, responden a partir de sus conocimientos tradicionales, que bien puede llamarse conocimientos tradicionales ecológicos. Puesto que está fundado en cualidades empíricas y sensoriales; o la



ciencia de lo concreto, Levi Strauss (1964), dentro del territorio que envuelve las prácticas culturales y, en efecto, las actividades económicas como la caza, la pesca, la recolección y el cultivo que son perfectamente conocidas entre los pueblos indígenas. Siendo aquellas, cosa propia del ejercitamiento vulgar y menester de los pueblos indígenas. Actividades económicas que contemporáneamente son afectado por los impactos socioambientales de las diferentes industrias extractivas en la Amazonía peruana, reduciendo el rendimiento de dichas actividades económicas. Es a partir de ello, que surgen estrategias o iniciativas por los pueblos indígenas respecto a sus conocimientos tradicionales ecológicos. He ahí la iniciativa de las Reservas Comunales que frente a la crisis de los impactos socioambientales, surge la renovación de mejorar el rendimiento de las actividades económicas. Verbigracia, las especies de fauna que están dentro de las Reservas Comunales son aprovechadas sustentablemente, puesto que ya no sólo se las cazan, sino que las crían y reproducen, para evitar su posible extinción. Sin embargo, las industrias extractivas por las concesiones del estado y gobiernos regionales que son pro mineros y pro madereros aún representan una amenaza contra esta iniciativa. Puesto que, justifican el progreso y el desarrollo de los pueblos, impulsando proyectos intensivos de extractivismo sin considerar los impactos socioambientales en territorios de los pueblos indígenas como los asháninkas.

4. Las confederaciones en pro de los pueblos indígenas de la Amazonía peruana

“En la unión está la vida, fuera de ella la muerte segura”

Richeliu

“Instrúyanse porque necesitaremos toda nuestra inteligencia

Emocionéense porque necesitaremos todo nuestro entusiasmo

Organícense porque necesitaremos todas nuestras fuerzas”

Antonio Gramsci

Las confederaciones son fundaciones y creaciones de los pueblos indígenas en pro de sus interés culturales, políticos, económicos y ecológicos fundadas y creadas por la tensión epistemológica entre el estado y los pueblos indígenas, para que éstos últimos defendieran aquellos intereses de su menester con la finalidad de empoderarse en las decisiones del estado en el territorio amazónico y así evitar posibles descontentos e infortunios, como lo acontecido en la región de Bagua en los años 2008 y 2009 en el exgobierno del expresidente Alan García.

De ese modo, es que las confederaciones luchan en base de estas creaciones dentro del campo legal apelando al Convenio 169 de la OIT y la Ley de



Consulta Previa (N. 29785). Para ser escuchados mediante aquellos sus intereses y refrenar la vulnerabilidad de los pueblos indígenas dando alternativas de desarrollo.

Y, en efecto, los pueblos indígenas tienen como respaldo el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas,⁴ dentro de este marco legal, los pueblos indígenas y tribales en países independientes constituyen uno de los principales instrumentos jurídicos internacionales que defienden y garantizan los derechos de los pueblos indígenas. Por lo que, este tratado internacional se convierte automáticamente en ley nacional de rango constitucional, más aún en Perú, uno de los países que firmaron el Convenio 169 de la OIT, el cual establece que los pueblos amazónicos tienen derecho a proteger sus territorios, preservar su cultura y sus tradiciones, defender sus lugares sagrados frente al atropello y, sobre todo, a considerar sus modos de vida.

Es así que, desde 1960 los pueblos indígenas de la Amazonía peruana comenzaron a organizarse para defenderse de los conflictos que atentaba contra sus territorios y sus formas de vida (Espinoza, 2009). Así surgieron las primeras organizaciones, de las cuales muchas continúan vigentes, a través de las cuales insisten en reivindicar sus intereses. Puesto que su, principal reclamo ha sido en defensa de sus territorios, seguida de sus formas de vida.

Una de las primeras organizaciones en crearse, a partir de 1969, fue la Central de Comunidades Nativas de la Selva Central (CECONSEC) de los pueblos asháninkas por el impacto socioambiental dentro de sus territorios causados por la colonización de la selva central en los años 60 en pos de nuevos caminos y nuevas zonas de producción agrícola, llamado en aquellos años por la política del expresidente Belaunde Terry “la conquista del Perú por los peruanos” (Belaunde Terry, 1959), que iniciaría súbitamente con la tala intensiva y propiamente dicho con el extractivismo en la Amazonía peruana, afectando así al territorio de los pueblos asháninkas, llevándoles a fundar y crear la CECONSEC como respaldo político y jurídico de sus intereses frente a los intereses del estado en pro del extractivismo.

Es así que, mediante la CECONSEC las luchas se hacen eficaces entre los asháninkas, como también con las demás organizaciones en pro de los pueblos indígenas. Por otro lado, las protestas y descontento de los pueblos indígenas se han producido desde mucho antes a lo acontecido en Bagua en los años 2008 y

4 Además, a nivel nacional los respalda un marco legal, La Constitución Política del Perú de 1993 con el Artículo 2, Igualdad ante la Ley, y Artículo 89, Comunidades Campesinas y Nativas. Pues bien dicen que “Con ellas hacemos valer nuestros derechos”. (ONAMIAP, 2017:7).



2009.⁵ Probablemente, en cierta parte del país se desconoció que muchos de los pueblos indígenas como los asháninkas, hasta esa fecha, estaban bien organizadas para defenderse contra los atropellos de los gobiernos en turno. En la actualidad los pueblos indígenas y sus organizaciones siguen luchando en la contienda de participar en diferentes mesas de diálogo y están al tanto de cualquier decreto que se emana por parte del estado peruano, para derogarlo, en caso de ser perjudicial con sus territorios y “buen vivir”.

Por otro lado, se siguen movilizandose como forma de lucha por dos factores, según Oscar Espinosa (2009), la primera es por el modelo económico extractivista, que privilegia la extracción de recursos de la Amazonía, y segundo, por la ausencia de políticas públicas adecuadas con respecto a los derechos de los pueblos indígenas. La primera es perfectamente verídica, puesto que se puede respaldar con Rumrill (2013), que el modelo económico que maneja el Ministerio de Economía y Finanzas (MEF) es perfectamente extractivista, cuyo modelo de desarrollo económico basado en las actividades extractivas de hidrocarburos y minería constituye precisamente una de las fuentes de conflictos socio-ambientales, que además se complementa perfectamente con el Ministerio de Transporte y Comunicaciones (MTC):

[...] que tiene los mayores recursos [...] para construir las carreteras, los puentes y toda la infraestructura por donde deben transportarse las materias primas para ser exportadas a los países industrializados y centros mundiales de poder. El Ministerio del Ambiente, que debería diseñar el modelo de economía sostenible, es el más pobre y débil en lo que concierne al poder político (Rumrill 2013: 26).

Sobre el segundo factor, la ausencia de políticas públicas hacia los pueblos amazónicos ha quedado relegada de la lista de relevancias del estado. Considerándose de poca monta los intereses de los pueblos indígenas. Sin embargo, poco a poco mediante el empoderamiento y las luchas de descontento sus reivindicaciones son escuchadas en las mesas de diálogo entre el estado y los pueblos indígenas.

Por lo tanto, la raíz de los conflictos socioambientales está en el modelo económico impuesto de las actividades de extracción que protegieron los gobiernos de antaño y que el gobierno del presidente Vizcarra juró proteger. Puesto que, el estado peruano es un cautivo y rehén feudalizado por el gran capital nacional e internacional (Rumrill, 2013). La cual, en efecto, se puede constatar que el colonialismo está disfrazado de república como lo asentía Mariátegui (1982).

5 Anterior a esa fecha los medios de comunicación de Lima no mostraron importancia. Fue en agosto de 2008, como asiente Oscar Espinoza, que recién los medios de comunicación tomaron atención por los tumultos ocasionados. Sin embargo, cuando se retomó la protesta en el 2009 se produjo un gran silencio por parte de los grandes medios de comunicación ¿A qué se debió el silencio? No hay duda de que en este hecho yace una conspiración bajo la mesa entre el estado y los grandes medios de comunicación.



Por otro lado, es frecuente escuchar opiniones sobre los pueblos indígenas, que afirman que los intereses, de los pueblos indígenas, están en contra del progreso y a la modernización, como fue la disertación en el gobierno del expresidente Alan García (2007), refiriéndose a los pueblos indígenas como sujetos que no dejan usar, ni usan, los recursos naturales, calificándolos como individuos que no tienen corona, poniéndolos en una posición de segunda categoría o estofa.

Así pues, hay muchos recursos sin uso que no son transables, que no reciben inversión y que no generan trabajo. Y todo ello por el tabú de ideologías superadas, por ociosidad, por indolencia o por la ley del perro del hortelano que reza: “si no lo hago yo que no lo haga nadie” (García, 2007).

No obstante, se debería tener en cuenta la concepción de desarrollo de los pueblos indígenas, es decir el “buen vivir” que critica el modelo de desarrollo occidental. Los nativos de la Amazonía, como cualquier persona del mundo, buscan lo placentero y evitar lo penoso, buscan el bienestar y quieren desarrollarse, pero ese placer y tal desarrollo desde sus propias concepciones y puntos de vista. Por ello, sus confederaciones son relevantes para hacer escuchar su voz y su hálito sobre el “buen vivir” y el derecho de sus territorios.

5. El impacto socioambiental en la Amazonía peruana

“No hace falta ser un especialista en ciencias biofísicas para entender la sombría realidad del sobrecalentamiento mundial y los aterradores pronósticos de extinción de la vida en pocas décadas más”.

Stefano Varese

El impacto socioambiental en la Amazonía peruana es, en efecto, producto del modelo económico extractivista de carácter neoliberal en pro de las industrias extractivas diseminadas en los territorios de los pueblos indígenas. En ese sentido, el cambio climático es resultado del modelo de desarrollo occidental que estriba, en primera instancia, en la extracción de los recursos naturales en el territorio amazónico. Puesto que la Constitución Política de 1993 respalda la concesión y extracción de las industrias enclavadas en la Amazonía peruana, que ocasiona fundamentalmente impactos socioambientales afectando a los pueblos indígenas, y en ellos a los pueblos asháninkas a su seguridad alimentaria y salutífera.

En América Latina los cambios en el clima pueden afectar severamente la seguridad alimentaria de las poblaciones rurales (IPCC, 2015). La cual, da a constatar que acciones locales, traen efectos globales respecto al cambio



climático (Gudynas, 2014). Por tanto, es cierto que los impactos socioambientales en la Amazonía peruana afectan la seguridad alimentaria respecto a los pueblos indígenas pues, el desmesurado calor, el frío, las lluvias, crecientes e inundaciones hace que las actividades económicas se vean más afectadas en poblaciones más vulnerables, afectando en mayor medida a las mujeres y los infantes (Durán y Sánchez, 2012). Ya que a medida que el cambio climático va afectando a los pueblos indígenas sus recursos naturales de subsistencia se van reduciendo. Por ejemplo, sus actividades económicas de subsistencia como la caza o la pesca pierden el rendimiento que tenían. Sí antes cazaban con facilidad por la vulgaridad de especies en sus territorios, ahora entran en el dilema de ir a cazar en lugares más alejados de sus territorios. De ese modo, hay un riesgo alimenticio en caso de aumentar severamente el impacto socioambiental, dando paso también en efecto a un riesgo de salud. Según me decía pues, un integrante de la Comunidad Nativa de Otari, de los pueblos asháninkas, en una salida de campo en el 2018, que en efecto ahora tienen que adentrarse en lo más profundo de la selva para encontrar algo o cazar algún espécimen. Incluso también la actividad pesquera ha disminuido.

En consecuencia, los cambios climáticos pueden incrementar los riesgos de desnutrición o anemia. Según la OIT (2018), los pueblos indígenas son los primeros en experimentar los efectos directos del cambio climático por los impactos socioambientales y ecológicos, que lleva hacia un mayor y continuo efecto invernadero, por lo que esta problemática no solo es con lo natural, sino que es una amenaza a los modos de vida, puesto que, afecta su seguridad alimentaria y de salud conllevando a una mayor vulnerabilidad de los pueblos indígenas.

El grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC) de las Naciones Unidas observa, inequívocamente, la influencia humana en el sistema climático, ya que son claras las emisiones recientes de gases de efecto invernadero (OIT, 2018). Se estima que en este siglo la temperatura aumentará de 1.8 a 4.0 grados Celsius, acelerando los impactos del Cambio Climático sobre los Pueblos Indígenas (Declaración de Qollasuyo, La Paz, Bolivia, 17 de marzo de 2008). Así, en efecto, los impactos socioambientales y ecológicos provocados serán cada vez más pasmosos y en ritmo progresivo, en caso de que no se mitigue tomando las decisiones políticas correctas.⁶

6 Florina López, coordinadora de la Red de mujeres indígenas sobre la biodiversidad de América Latina y el Caribe-Panamá, asiente que en el 2020 la reducción agrícola será en un 50% y en el 2100 será en un 90%, conllevando así en cuanto pasen los años a muertes, hambrunas, y malnutrición o enfermedades debido al frío y al calor extremo, así como también el aumento de casos de enfermedades tropicales (dengue, malaria, tuberculosis, etcétera.), sumando las guerras, conflictos y violencia.



El cambio climático es una problemática global que afecta a todos y, en un mayor grado a la Amazonía peruana. Para los pueblos indígenas, en el proceso histórico, su territorio ha sido contaminado y deteriorado por actores geopolíticos avariciosos en busca de riqueza, generando impactos socio-ambientales⁷ a causa de la polución producida desmesuradamente por las diferentes actividades económicas insostenibles del modelo económico occidental, es decir por el rasgo estructural del capitalismo: el extractivismo.

Los cambios socioambientales y ecológicos pueden ser percibidos por los pueblos indígenas. Puesto que sus efectos se dan dentro de sus territorios y por ende también impacta en su “buen vivir”. El impacto ambiental y ecológico, se percibe, ya sea por la pérdida de recursos naturales, la biodiversidad y endemismo de muchos ecosistemas donde habitan, y, sobre todo, por la pérdida de territorios, desplazamiento forzado y violencia. Siendo aquellos otros efectos socioambientales, socioecológicos y socioculturales entre los pueblos indígenas que afectan en sus actividades productivas y modos de vida. Por ejemplo, en la Comunidad de Otari, sus recursos naturales en fauna son afectados porque se ha reducido el rendimiento que se tenía en años anteriores, como también en sus cultivos, que hace que se pierdan las cosechas por los cambios bruscos en el clima, nuevas enfermedades en la flora, contaminación de sus ríos en el Valle del Río Apurímac y Ene (VRAE). Y, la tala intensiva por una agricultura insostenible de la hoja de coca que produce la llamada crisis del barbecho. (Garland, Eduardo, Aramburú y Burneo, 2017).

Por otro lado, el impacto que se produce en sus modos de vida es perfectamente por la pérdida de sus territorios. La pérdida de sus territorios, es debido a que sus derechos al territorio no los defiende del todo puesto que según la Constitución de 1993 todo el suelo y subsuelo es patrimonio legal del estado. En ese sentido el extractivismo tiene ese respaldo y a pesar de que el suelo tiene derecho legal para los pueblos indígenas, el sub suelo tiende a ser explotado por las industrias extractivas. La cual trae conflictos sociales entre las industrias extractivas y los pueblos indígenas. Como bien me decía una integrante de la Comunidad Nativa de Pampamichi, de los pueblos asháninkas, que su comunidad ha tenido que luchar en un inicio violentamente, luego ya legalmente con la empresa enclavada de hidrocarburos que afectaba sus territorios. Empero, los conflictos no sólo son por los hidrocarburos sino también, por las hidroeléctricas en sus territorios (Zárate 2018:266-285).

7 Llevando la mayor parte de los impactos socioambientales a las comunidades nativas, siendo los más vulnerables al Cambio Climático. No olvidar que [...] El Perú geográficamente es uno de los tres países más vulnerables al Cambio Climático, después de Bangladesh y Honduras (Rumrill, 2009:27).



Ahora bien, se sabe, entonces, que el origen de los conflictos sociales en la Amazonía peruana es debido al modelo económico extractivista, la cual privilegia a los grandes capitales de hidrocarburos. La cual trae en efecto inexorablemente problemas socioambientales y ecológicos. Alberto Acosta hace la siguiente mención:

Frente a los devastadores efectos del Cambio Climático, se plantea transformaciones profundas para que la humanidad pueda escapar con vida de los graves riesgos ecológicos y sociales. El crecimiento material sin fin podría culminar en un suicidio colectivo, tal como parece augurar el mayor recalentamiento de la atmósfera o el deterioro de la capa de Ozono, la erosión de la biodiversidad agrícola y silvestre o la propia desaparición de espacios de vida de las comunidades (Acosta 2010: 14).

Por tanto, si continua en un ritmo progresivo de polución más asidua, ni los conocimientos de las comunidades nativas para contrarrestarlo, ni todo el esfuerzo de un país u otra forma de lucha servirían frente al calentamiento desmesurado de la atmósfera. Todo por el llamado crecimiento económico, y es indispensable resaltar que “[...] el crecimiento económico no es sinónimo de desarrollo, sino que es de un ‘mal desarrollo’ como afirma la socióloga europea María Tortosa” (Acosta, 2010:14). Esto debido a que es un sistema basado en la eficiencia que trata de maximizar los resultados, reducir costos y conseguir la acumulación incesante de capital. La cual esta última es punto principal del neoextractivismo. Puesto que, el capitalismo tiene como objetivo la acumulación del capital, la cual tiene como prioridad la rama de producción extractiva y no, a la rama de producción agrícola. He ahí que podemos afirmar lo que Lenin (1981) analizó acerca sobre la separación de una parte de la población de la rama de producción agrícola. La cual le llevó a decir a Lenin (1981) que la población industrial crece a expensas de la agrícola. Teniendo como productos dualidades entre lo industrial y lo agrícola, entre la costa y la sierra, entre la ciudad y campo o si se quiere, entre los países centrales y países periféricos. La causa está, en el Modo de Producción Burguesa y las relaciones burguesas de propiedad estudiadas por Marx y Engels (2011), como bien a manera de manifiesto disertaron que el capitalismo no puede existir sin un tipo especial de tierra, ni sin la revolución de los instrumentos de producción.

5.1 La lucha de los pueblos indígenas de la Amazonía Peruana frente al cambio climático

Los pueblos indígenas de la Amazonía peruana no se quedan rezagadas ante las vicisitudes climáticas. Esta problemática es percibida de diferente manera por hombres y mujeres en las comunidades nativas. En esa acepción, cada género tiene una respuesta y alternativa ante lo que acontece. Por una parte, las mujeres tienen que trabajar aún más en las zonas de cultivos porque deben asegurar la alimentación de sus hijos, por ello toman nuevas medidas a partir de sus



conocimientos.⁸ Según Florina López, coordinadora de la Red de mujeres indígenas sobre la biodiversidad de América Latina y el Caribe-Panamá, las mujeres indígenas son quienes se mantienen firmes en defensa de los bosques frente a la industria maderera, al agro combustible y a la usurpación de sus tierras. Esto se debe a que durante siglos las mujeres han sido recolectoras de leña y de productos menores del bosque, además de ser conocedoras de la biodiversidad en sus territorios, por ende, su vida y la de la comunidad dependen de su territorio, por ello lo defienden.

Las comunidades nativas, en la práctica, ya están mitigando la deforestación y simultáneamente mantienen una relación sostenible y productiva con sus recursos naturales. Un estudio realizado por el Instituto de Recursos Mundiales estipula que el reconocimiento de derechos legales sobre los bosques a las comunidades indígenas y la protección por parte de los gobiernos de estos derechos tienden disminuir las emisiones de CO₂ y la deforestación, al mismo tiempo que empoderan a las comunidades (OIT, 2018). Igualmente, un estudio del Banco Mundial sobre América Latina estipula que si se reconocen y respetan los derechos de las comunidades indígenas se está contribuyendo a mitigar el cambio climático (OIT, 2018). Sin embargo, en Perú poco servirá si no hay un cambio de constitución y un verdadero compromiso del estado con las comunidades nativas o pueblos indígenas de la Amazonía peruana, ya que poco se hace respecto a los impactos socioambientales y socioecológicos al mantenerse el modelo extractivista que maneja el MEF. Además, la titulación poco vale, pues, el subsuelo es del Estado y, frente a esto, se ven endeblados, pero eso no pausa la contienda y el fin que tienen para luchar los pueblos indígenas.

En consecuencia, los pueblos amazónicos son agentes inherentes en la lucha contra el cambio climático, además de ser relevantes frente a esta problemática, como suscribió el Acuerdo de París el 2015, como también en la UNPFL (Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de la ONU), de 2008, donde se estipuló que los conocimientos tradicionales de los pueblos indígenas son relevantes para combatir el cambio climático debido a que cada pueblo tiene sus propias concepciones, relaciones y percepciones sobre mundo, al igual que sobre la historia de los cambios ambientales (Ulloa, 2008: 18). Dicho conocimiento ha de salvaguardarse como medida de lucha para ser más eficaces contra el problema ambiental, por lo que se ve indispensable empoderar a las comunidades nativas en asuntos de formas para combatir lo dicho, así pues, en las mesas de diálogo. Seguidamente, que a la vez se toma medidas de mitigación para construir una sociedad peruana más

⁸ Las mujeres tienen conocimientos amplios sobre los recursos del bosque y saben cómo mantenerlo. Son las que saben manejar la biodiversidad silvestre y las semillas de cultivo tradicional que se adaptan a las distintas condiciones del clima. Son las quienes más trabajan por la soberanía energética y enfrentan la vicisitud del tiempo de manera más eficaz.



sostenible y resiliente, pero esto no sucederá por la brecha del impedimento que hay en la Constitución del 93, respecto a los extractivismos, que extrae vorazmente los recursos del Perú (en especial el de la Amazonía peruana).

Una constitución va más allá de su indudable trascendencia jurídica, ya que debe ser un proyecto de vida en común, elaborado y puesto en vigencia con el concurso activo de toda la sociedad (Acosta, 2010). Por ello, no dudo que ha de haber ajustes o en todo caso un cambio que signifique perfectamente la superación de la constitución neoliberal,⁹ es decir, de aquel conjunto de normas consensuadas por los grandes grupos del poder emanante de la disparidad en el Perú que reproduce la presión sobre los recursos naturales y los territorios, aumentando la conflictividad social. Lo anterior es precisamente como dijo Adam Smith, profeta del liberalismo: “Allí donde existen grandes patrimonios, hay también una gran desigualdad. Por un individuo muy rico ha de haber quinientos pobres, y la opulencia de pocos supone la indigencia de muchos” (Acosta 2010: 16). El Perú es gran portador de grandes patrimonios en los que se ha proliferado más desigualdad, donde la gran opulencia de unos pocos es la indigencia de varios.

5.2 Las Reservas Comunes, iniciativa de los pueblos indígenas

Las reservas comunales, en primera instancia, surgió por la iniciativa de los pueblos indígenas, gestionadas y defendidas efectivamente por los mismos pueblos indígenas aledaños a las reservas comunales. Esta iniciativa surgió debido a los impactos socioambientales en los territorios indígenas, siendo menester de los pueblos indígenas, desde su cosmovisión cuidar y proteger sus territorios que comprende esa porción de la Naturaleza con la que están apegadas. Puesto que en efecto, como dijo Dilthey (Turner 1987), el valor surge del sentimiento y afecto con algo. En ese sentido los pueblos indígenas, por sus conocimientos tradicionales les ha llevado por moral, a la acción práctica de emprender el cuidado y protección a través de las reservas comunales.

La creación de las reservas comunales es un medio eficaz e indispensable para la lucha contra los impactos socioambientales que afectan la seguridad alimentaria y salutar de los pueblos indígenas. La iniciativa es pues de los pueblos indígenas, sin embargo desde el marco legal, se dio en el gobierno transitorio del expresidente Valentín Paniagua como el decreto supremo para la creación de reservas comunales en pro de los pueblos indígenas. Las cuales, en la actualidad, en mayoría, se encuentran dentro de las Áreas Naturales Protegidas (ANP).

9 Superándolo se debería plantear “el buen vivir” o “sumak kausay”, pero condicionalmente insertándolo en el desarrollo de los pueblos Amazónicos, es decir, de acuerdo con sus designios y que más de un científico social debe interpretarlo y aunarlo a un nuevo modelo de desarrollo para erigir una sociedad a partir del reconocimiento de los valores culturales y la epistemología cultural existente en el país.



En 1996 se aprobó la ley de Áreas Naturales Protegidas (Ley N° 26834), posibilitando que los gobiernos establecieran áreas naturales específicamente protegidas, cuyas condiciones serían mantenidas en perpetuidad para conservar la diversidad biológica y los asociados valores culturales como parte del patrimonio nacional (Bodley, 2013). Sin embargo, esa perpetuidad mencionada muchas veces se descuida y aún más según los gobiernos en turno, como sucedió en el caso del Santuario Histórico de Quinua, ubicado en la región de Ayacucho, en noviembre del 2018, el cual se encuentra deteriorándose por el paso del tiempo. Así cómo esta hay muchas otras debido al descuido indiferente del Servicio Nacional de Áreas Naturales Protegidas (SERNAP), que en efecto sólo causa conflictos. Puesto que hay poblaciones aledañas a las ANP como comunidades nativas o campesinas que perciben ingresos para su caja chica por parte del turismo.

Según la SERNAP, en 2009, Perú contaba con 34 ANP, para el 2018 se contaba con 77 y, como se puede constatar, del 2009 al 2018 fueron creándose más. Sin embargo, según la ministra del ambiente se pretende incluir más zonas de biodiversidad dentro de las ANP, pero impulsando más creaciones de estas Áreas Naturales en la región costa, descuidando que la Amazonía debe ser en su totalidad bosques en protección. (Bicentenario Perú, 2018).

He de destacar a las reservas comunales como ANP, que son esenciales para la lucha contra los impactos socioambientales y socioecológicos como el cambio climático que afectan la seguridad alimentaria y salúfiera de los pueblos indígenas y como medio de conservación de la diversidad existente en la Amazonía peruana. Puesto que, son una grande iniciativa impulsada por las organizaciones indígenas para luchar contra el cambio climático y, por supuesto, para la conservación de la Amazonía, de sus territorios y su “buen vivir”, como es el caso de los asháninkas. De la cual muchos de sus territorios han sido incorporados al sistema de las ANP (Bodley, 2013).

Según mencionaban los asháninkas de las Comunidades Nativas de Otari de la región del VRAE y Pampamichi de la selva central, por mis datos empíricos de una salida de campo que se hizo con estudiantes de Antropología y por turismo, las reservas comunales impulsan el turismo y no la tala por las mismas comunidades, permitiendo así una mejor conservación de sus territorios. Por tanto, las reservas comunales son indispensables porque albergan los servicios y funciones del ecosistema que dan vida a la diversidad, y así conservar su “buen vivir” que estriba fundamentalmente, por su cosmovisión, es decir en su “perspectiva” a la armonía entre la cultura y su universo, puesto que según Dilthey (Turner, 1987), la cosmovisión da sentido a la vida práctica, en ese caso el de los pueblos asháninkas. De ese modo, Bodley (2013) nos dice: “las Reservas Comunales son diseñadas para conservar los recursos naturales en beneficio de las



poblaciones rurales vecinas. Cualquier desarrollo en el comercio de los recursos tiene que seguir los planes de manejo llevados a cabo por los mismos beneficiarios” (p. 172). En así que, en efecto, las reservas comunales contribuyen a la conservación de los recursos naturales, que se encuentran dentro de los territorios donde ciertamente están inscritas las culturas y su “buen vivir”, como el de la Comunidad Nativa de Otari y la Comunidad Nativa de Pampamichi, pertenecientes a los pueblos Asháninkas e indígenas de la Amazonía peruana.

6. La meta ambiental hacia la Amazonía peruana para el bicentenario

La meta ambiental hacia el bicentenario es un punto tratado Por el Estado y el Ministerio del Ambiente. En el mes de noviembre de 2018 se lanzó la “*Revista del Bicentenario*”, donde se encuentra una entrevista, llevada a cabo por Fernando Roísen, a la ministra de ambiente Fabiola Muñoz Dodero. En aquella se disertan las metas ambientales para el bicentenario, planteadas en los próximos tres años. Respecto a la Amazonía, se pretende reducir la deforestación, poniendo en valor el capital natural, según dice: “la deforestación es finalmente una decisión económica”, refiriéndose a la agricultura migratoria inducida por personas que buscan mejorar sus condiciones de vida, y para solucionarlo, dice la ministra, que se debe dar un valor turístico al capital natural. En efecto, concluyo que, la agricultura migratoria, que fundamentalmente se hace por los cultivos de coca, que si bien es cierto produce la crisis del barbecho, es decir el deterioro de los suelos amazónicos. La cual es uno del principal problema que conlleva a una mayor deforestación. De ese modo poner un valor turístico al capital natural es indispensable, siendo toda la Amazonía peruana bosques en protección. Sin embargo, la meta puede estar definida, mas no los medios.

Las afirmaciones directas que están explícitas en la *Revista del Bicentenario* no son del todo concisas y totales para la solución, creo fehacientemente que es muy escueto estipular una pretendida lucha contra la deforestación poniendo solo en valor el capital natural. En una manera parcial, podrá mitigarse la deforestación, sin embargo, no se puede llegar a una solución más eficiente sin un respaldo constitucional. Puesto que la constitución –impuesta, dictatorial y fujimorista– respecto al extractivismo es preciso que no permite que toda la Amazonía sean bosques en protección; y en todo sentido aún los territorios y el buen vivir estarían siendo vulnerados formalmente por los intereses de los grandes capitales y sus industrias extractivas. Puesto que, uno de los sectores más bajos en presupuesto es el Ministerio del Ambiente que, en ese modo, poco se hace. Siendo también, la justificación, de desarrollo y progreso, que se utiliza con los extractivismos para legitimar la presencia de industrias extractivas en la Amazonia peruana que impiden la meta ambiental.



Conclusiones

1. Las confederaciones como el AIDSEP y CECONCEC, son creaciones y fundaciones de los pueblos indígenas para defender legalmente sus territorios y su buen vivir por los daños ocasionados por las industrias extractivas de hidrocarburos en sus territorios. Puesto que tienen un impacto socioambiental y socioecológicos en sus territorios, como el cambio climático que afecta en un sentido estricto a su seguridad alimentaria y salútfera. Es por ello que han emprendido luchas mediante sus movilizaciones y sus organizaciones, pues es un menester de los pueblos indígenas defender sus territorios y sobre todo su buen vivir. Por consiguiente, se empoderan en las desiciones del estado respecto a los extractivismo en la Amazonía peruana para proponer alternativas contra el extractivismo y alternativas de desarrollo. Así hacer escuchar su perspectiva de cosmovisión respecto a su “buen vivir”.

2. Los conocimiento ancestrales y tradicionales de los pueblos indígenas son inherentes para la lucha contra los impactos socioambientales y socioecológicos, como el cambio climático, en sus territorios que afecta la seguridad alimentaria y salútfera de los pueblos indígenas, como los asháninkas. Puesto que debido a los impactos socioambientales y socioecológicos se incrementa cada año el deterioro de la Amazonía peruana y la pérdida de la fauna, flora, como también la contaminación de ríos. Por lo cual los pueblos indígenas, como pueblos históricos, y su relación y armonía, producto de su cosmovisión, con la totalidad que les rodea les ha llevado a emprender soluciones contra los impactos socioambientales y socioecológicos en sus territorios. Solución que se contempla en las reservas comunales, que asegura la seguridad alimentaria y salútfera de los pueblos indígenas, como también, asegura, en efecto, sus actividades económicas, como la caza, la pesca y la recolección. ☯



Bibliografía

- ACOSTA, ALBERTO (2010). “El buen vivir, una utopía por (re) construir”. En: Sempere, Joaquim *et al.* *Enfoques sobre bienestar y buen vivir*. Madrid: CIP- Ecosocial.
- BELAUNDE TERRY, FERNANDO (1959). *La conquista del Perú por los peruanos*. Lima: Ediciones Tawantinsuyu.
- BENAVIDES, MARGARITA (2010). “Industrias extractivas”. En: *Anthropologica*. Núm. 28, Perú.
- BICENTENARIO PERÚ 2021. (2018). Noviembre. Editora Perú: Lima-Perú.
- BODLEY, JOHN (2013). “Los Asháninka: custodios de la biodiversidad en la Amazonía peruana”. En: Varese, Stefano *et al.* *Selva vida: de la destrucción de la Amazonía al paradigma de la regeneración*. Copenhague, Dinamarca: IWGIA.
- CARPIO, PATRICIO (2016). “El buen vivir y la economía solidaria”. En: Economistas *Sin Fronteras*. DossieresEsF. Núm. 23.
- CLAUDE, LÉVI-STRAUSS (1964). *El pensamiento salvaje*. Colombia: Fondo de Cultura Económica.
- DECLARACIÓN DE QOLLASUYO. (2008). 17 de marzo. La Paz-Bolivia.
- DILTHEY, WILHELM (1997). “Teoría de las concepciones del mundo”. En: *Revista del occidente*: Madrid.
- DURAN ROMERO, G. y ÁNGELES SÁNCHEZ D. (2012). *Cambio Climático y derecho a la alimentación*. España: Advantia.
- ESCOBAR, ARTURO (2007). *La invención del tercer mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Venezuela: Editorial el perro y la rana.
- ESPINOSA, OSCAR (2009). “¿Salvajes opuestos al progreso?: Aproximaciones históricas y antropológicas a las movilizaciones indígenas en la Amazonía peruana” En: *Anthropologica*. Núm. 27, Perú.
- ESPINOSA, OSCAR (2016). “Los asháninkas y la violencia de las correrías durante y después de la época del caucho”. En: *Boletín del Instituto franceses de estudios andinos*. Núm. 45.
- FONDO INTERNACIONAL DE DESARROLLO AGRÍCOLA (FIDA). (2016). “El valor de los conocimientos tradicionales”. Italia: FIDA.



- GARCÍA, ALAN (2007). El síndrome del Perro del hortelano. En *El Comercio* (Ed. Domingo 8 de diciembre de 2007). Recuperado de: <https://indigenasdelperu.files.wordpress.com/2015/09/26539211-alan-garcia-perez-y-el-perro-del-hortelano.pdf>
- GARLAND, E., ARAMBURÚ y BURNEO. (2017). Una agricultura insostenible y la crisis del barbecho: el caso de los agricultores del valle de los ríos Apurímac y Ene, VRAE. En: *Anthropológica*. Núm. 38. Lima.
- GIMÉNEZ, G. (1996). “Territorio y cultura”. En: *Estudios sobre la Culturas Contemporáneas*. Núm. 004, Vol. II. México: Universidad de Colima.
- GRUPO INTERGUBERNAMENTAL DE EXPERTOS SOBRE EL CAMBIO CLIMÁTICO (2015). Cambio climático 2014: Informe de síntesis. Contribución de los Grupos de trabajo I, II y III al Quinto Informe de Evaluación del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático [Equipo principal de redacción, R.K. Pachauri y L.A. Meyer (eds.)]. Ginebra, Suiza: IPCC.
- GUDYNAS, EDUARDO (2014). *Derechos de la Naturaleza: ética biocéntrica y políticas ambientales*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú.
- JORDA, PETER y LEONOR MALAVER (1991). *Etnohistoria del Amazonas*. Nijmegen: Fundación de Investigación Social Latinoamericana.
- LENIN VLADIMIR (1981). *El desarrollo del capitalismo en Rusia*. URSS: Editorial Progreso.
- LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO (1995). “Tras un método de estudio comparativo entre las cosmovisiones Mesoamericana y Andina a partir de sus mitologías”. En: *Anales de antropología. Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas*. UNAM, Vol.32, Núm. 1.
- MARIÁTEGUI, JOSÉ CARLOS (1982). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Editorial Amauta.
- MARTÍNEZ SARASOLA, CARLOS (2004). “El círculo de la conciencia: una introducción a la cosmovisión indígena americana”. En: *El lenguaje de los dioses, arte chamanismo y cosmovisión*. Buenos Aires: Edición Biblos.
- MARX, K. y F. ENGELS (2011). *Manifiesto del partido comunista*. México: Centro de estudios socialistas Carlos Marx.
- MAYOR APARICIO, PEDRO y RICHARD BODMER (2009). *Pueblos Indígenas de la Amazonía peruana*. Perú: Iquitos.



- ORGANIZACIÓN NACIONAL DE MUJERES INDÍGENAS ANDINAS Y AMAZÓNICAS DEL PERÚ (2007). Guía para la inclusión de mujeres indígenas en los procesos de titulación comunal. Perú: ONAMIAP.
- ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO (2018). Los pueblos indígenas y el cambio climático. De víctimas a agentes del cambio por medio del trabajo decente. Ginebra: Organización Internacional del Trabajo.
- PUINAMUDT y CAMPANARIO BAQUÉ YAIZHA (2017). Infancia indígena y contaminación petrolera en la Amazonía peruana: el caso de las 4 cuencas en Loreto, Perú. Recuperado de: https://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/CRC/Discussions/2016/EQUIDAD_2.pdf
- RUMRRILL, ROGER (2013). “Extirpación de idolatrías, extractivismo desenfrenado, chamanismo amazónico y la utopía social indígena del siglo XXI”. En: Varese, Stefano *et al.* *Selva vida: de la destrucción de la Amazonía al paradigma de la regeneración*. Copenhague: IWGIA.
- SAÑUDO, M.F. *et al.* (2016). “Extractivismo, conflictos y defensa del territorio: el caso del corregimiento de La Toma (Cauca-Colombia)”. En: *Desafíos*. Núm. 28, Vol.2.
- SOLÓN, PABLO (2016). *¿Es posible el vivir bien?* La Paz: Ediciones Fundación Solón.
- SURRALLÉS, Alexandre (2009). “Entre derecho y realidad: antropología y territorios indígenas amazónicos en un futuro próximo” en *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines*, (Núm. 38). Recuperado de: <https://journals.openedition.org/bifea/2789>.
- SVAMPA, MARISTELLA (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. Alemania: Biblioteca Nacional Alemana.
- TURNER, VICTOR (1987). “La antropología de la Performance”. En: Turner, Victor (compilador). *The Anthropology of Performance*. Nueva York: Publicaciones PAJ.
- ULLOA, ASTRID (2008). “Implicaciones ambientales y culturales de cambio climático para los pueblos indígenas”. En: *Mujeres Indígenas y Cambio Climático. Perspectivas latinoamericanas*. Bogotá: Fundación Natura.
- VARESE, STEFANO *et al.* (2013). *Selva vida: de la destrucción de la Amazonía al paradigma de la regeneración*. Copenhague: IWGIA.
- WILLAQNIKI. (2013). Situación en la Amazonía peruana: realidad y perspectivas. Perú. Recuperado de: https://cdn.www.gob.pe/uploads/document/file/187123/WILLAQNIKI_12.pdf





Reflexiones antropológicas sobre la implementación política de los proyectos utópicos

Anthropological reflections on the political aspects of utopian projects

Alfonso Barquin Cendejas

Instituto Nacional de Antropología e Historia (México)

<http://orcid.org/0000-0003-1729-9806>

albarcen@gmail.com

Recibido: 30 de septiembre de 2019.

Aprobado: 4 de junio de 2020.

Resumen

Las utopías como relato orientador, encierran proyectos de futuro mediante los cuales las sociedades imaginan el tránsito a una vida mejor. Sin embargo, el paso de la dimensión imaginativa a la implementación política de las utopías, las transforma en proyectos que suscitan adhesiones, pero también rechazos; de ideales a ideológicas. Las utopías políticas, aquellas que buscan implementarse mediante el ejercicio del poder político, se caracterizan en esta propuesta no por su carácter fantasioso o su dimensión futura opuesta al presente, sino por la búsqueda del fin de los antagonismos que obstruyen su discurso. En consecuencia, esquivan valorar el proceso político que siempre produce soluciones parciales. En este trabajo se van a presentar algunas reflexiones sobre los aspectos políticos que implica el proceso de implementación de estos relatos, a la luz de la relación que surge entre lo cultural y lo político.

Palabras clave: Utopía política, Ideología, Antagonismo, Programa político, Proceso político.

Abstract

Utopias, as a guiding story, contain future projects through which societies imagine the transition to a better life. However, the transition from the imaginative dimension to the political implementation of utopias, transforms them into projects that provoke adherence but also rejection; from ideal to ideological. Political utopias, those that seek to be implemented through the exercise of political power, are characterized in this proposal not by their fantasy character or their future dimension opposed to the present, but by the search for the end of the antagonisms that obstruct their discourse. Consequently, they avoid valuing the political process that always produces partial solutions. In this work, some reflections on the political aspects involved in the process of implementing these narratives, will be presented, in light of the relationship that emerges between the cultural and the political.

Keywords: Utopia, Ideology, Antagonism, Political, Political Process

Introducción

El abordaje de la relación entre la cultura y la política es un campo de trabajo propio de la Antropología y, en particular, de la Antropología Política. Superando la vieja discusión del politólogo David Easton sobre que la Antropología Política “todavía no existe y no existirá hasta que muchos problemas conceptuales sean resueltos” (Easton, 1959: 210), es evidente que la dimensión simbólica de lo político no es uno de esos problemas, pues aparece de manera casi inmediata al hacer el cruce entre lo político y lo cultural. Justo este argumento es el que Abner Cohen (1979) utilizó para rebatir sus aseveraciones, afirmando que la dimensión simbólica de los fenómenos políticos y las relaciones de poder es una de las aproximaciones características de la Antropología. Desde luego que en el trabajo sobre la política y lo político, la Antropología tiene que nutrirse y debatir con otras disciplinas para una comprensión más rica y holista. Por tanto, la reflexión sobre los contenidos simbólicos de los hechos políticos tiene que incorporar aspectos relevantes de lo conseguido en otros campos y, al mismo tiempo, conservar intactos los ángulos que brindan a la Antropología su profundidad y generalidad de análisis.

En ese sentido, desde la Antropología Política es fundamental abordar el tema de las utopías, pues delinean proyectos deseables a futuro y también, prácticas y acciones concretas en el presente y tendientes a su realización. Dentro de este amplio espectro, aparecen de manera particular los esfuerzos que un determinado colectivo realiza para que los ejes principales de su universo utópico operen o imperen en su sociedad de la mano del poder político. Esta demarcación es muy relevante pues existen utopías y grupos asociados que no necesitan del poder político para imaginar, promover y practicar los principales aspectos de dicho relato. Como ejemplo estarían las construcciones futuras de un mundo al margen del Estado, de la tecnología industrial o de la vida urbana. En estos casos se busca, mediante el diseño y la práctica individual o de una comunidad, alcanzar tales expectativas, pero no se opera para concretar dicha realidad en toda la sociedad.

En contraposición, las *utopías políticas* se posicionan en el mundo de los intereses encontrados y buscan que, a través del poder político, se implementen los principios fundamentales de su proyecto en todo el conjunto social. Se considera esta demarcación pertinente, en el sentido de que la vitalidad del proyecto utópico difiere en gran medida de la lógica regular de los *programas políticos*. Estos últimos buscan, como los primeros, la imposición de un conjunto de valores, leyes y acciones colectivas, con la diferencia fundamental que no desean principalmente su expansión a todo el cuerpo social, sino un avance parcial en beneficio del grupo y los intereses que los acrisolan, es decir, operan en un mundo de luchas, negociaciones y soluciones temporales. Por el contrario, la utopía



política si busca la expansión de su credo a todo el cuerpo social y al avanzar en esa dirección en el contexto del poder político, se enfrenta con los antagonismos preexistentes. La presente propuesta explora las consecuencias de tal diferencia, ya que separa los programas políticos de las utopías políticas en el sentido de que su materialización en la realidad no busca, como los primeros, acomodarse o imperar en ese mundo de antagonismos, sino su disminución al máximo o su eliminación.

Los contenidos políticos y simbólicos en las utopías se deben asumir como piezas esenciales desde el origen mismo del relato, tanto en su dimensión humana como formal. Si bien en su parte formal –el relato literario y publicado– Tomas Moro generó el concepto de *utopía* al presentar una sociedad cuya existencia se da en un lugar indeterminado en una época cercana, presente o futura, materializando las aspiraciones del autor. En su dimensión humana, “utopía” se refiere al mundo de los relatos y prácticas colectivas que surgen en las sociedades de cualquier época y que suponen la posibilidad de que en algún punto de su futuro, el grupo alcance sus anhelos más profundos y que impulsan a las personas en su quehacer cotidiano, frente a lo contradictorio de la realidad y de las visiones e intereses de grupo.¹

Esto quiere decir que en el concepto de *utopía* se entrelazan lo cultural y lo político. Frente a lo primero, el relato utópico enhebra las aspiraciones de un sector de la sociedad, pero estas aspiraciones y lo que “significan” están soportadas dentro de una estructura mayor, es decir, la densa red de significados y sus conexiones profundas que representan la cultura de tal colectivo. Por ende, en las utopías que tienen aceptación social aparecen de manera sublimada y sintetizada algunas de las fuerzas que definen su identidad y sus ideales para la acción. Sin embargo, las utopías no solo son un relato que entreteje estructuras culturales, son al mismo tiempo guías de actuación presente hacia el futuro o, mejor aún, destinos futuros a los que se puede llegar a través de privilegiar valores y acciones. Como lo sintetiza Levitas, “son la expresión del deseo por un mejor modo de vida” (2003: 4). Así la dimensión simbólica de las utopías presenta como asequibles en el futuro, imaginarios del presente. Esta condición utópica tiene una característica que Max Weber define como un círculo mágico-simbólico, pues del hecho de que a las acciones se les pueda asignar un significado, no se sigue que todas las “acciones” simbólicas tengan un efecto concreto sobre la realidad; queda un residuo que es imposible de ocurrir y a esos hechos imposibles, pero “creíbles”, los considera como *magia* (Weber, 1964: 328 y ss; Schluchter, 2017:

1 Existe un sólido cuerpo de estudios sobre la utopía que la abordan no solo por su dimensión de relato literario sino por su significado social más amplio. Como ejemplo, se le ha analizado en términos de forma, contenido y función de las utopías (Levitas 1990, 2003), en términos de las comunidades utópicas, la teoría social utópica y la literatura utópica (Sargent, 1994) o de su relación con el horizonte temporal pasado, presente o futuro (Martorell, 2017).



70). Esta dimensión mágica es la que llamó la atención de Moore, pues si las acciones sociales se pueden leer como un texto, lo peculiar es que en las utopías el texto –lo simbólico- ocurre primero y el efecto social deseado –magia- se posiciona en el futuro (Moore, 1990: 17). Si bien existe una retroalimentación del relato con toda la escala temporal, el mayor significado se encuentra en el futuro por venir. Justamente, con relación a los significados culturales que una utopía concentra, se puede decir que despliegan las aspiraciones de un orden nuevo que resuelva las contradicciones o conflictos del presente, pero que también tienen ese ángulo de creencia inmaterial y en ese sentido mágica, pues si bien las creencias o acciones que la utopía moviliza pueden tener alguna correlación con el discurso desplegado, la totalidad del relato se prefigura lejano, por ello es que existe la esperanza de que la suma de más actores y más acciones concreten finalmente en el destino prometido.

Vista así, la invasión del futuro en el presente define que la adhesión a la utopía carezca de evidencias que la refuten; se le considera factible o posible porque se cree en ésta; de ahí lo mágico. Más aun, decanta a un sector del total de la sociedad generando identidad entre los adherentes y, por exclusión, entre los que no se interesan o no creen factible tal utopía. Resalta notablemente la lectura que hace Clifford Geertz de las ideologías políticas como pegamento de identidades colectivas, al desplegar mapas simbólicos para la acción y la representación (Geertz, 2005: 191-2).

Considerado lo primero, aparece la dimensión política del relato utópico, la de mayor importancia en este ensayo, porque muestra en parte como operan en las estructuras simbólicas de una sociedad, la disyunción de intereses, la duplicidad de vías de realización y la oposición entre lo colectivo y las expectativas individuales. En suma, que los mundos simbólicos aun siendo utópicos no están al margen de los antagonismos que lo político supone.² Diversas visiones de lo político han convivido desde el origen de la disciplina. Sin embargo, la Antropología coincide en que la política como campo de estudio está originada: como consecuencia de las luchas por regular el ejercicio de la autoridad (Service, 1984: 61); a causa de los conflictos que el poder político suscita en la búsqueda de la unidad social (Mair, 1970: 15); o por los procesos que se detonan por el uso diferencial del poder en la búsqueda de objetivos públicos (Swartz, Tuden y Turner, 1994: 105; Abeles, 1997: 2). Es decir, se tiene la certeza que no es la unidad conceptual de las partes de una sociedad en torno a los distintos temas que la acrisolan la fuerza generadora del carácter distintivo de lo político, sino el disenso y la

2 Es evidente que hay un gran debate sobre el significado de *la* política como sustantivo y *lo* político como adjetivo y sus efectos en la percepción de ese mundo como de oposición o de composición. La dualidad está ejemplificada en el debate que surge de las visiones de Carl Schmitt frente a las de Hannah Arendt y que fue muy bien trabajado por Serrano (1998). En el presente trabajo se privilegia la visión de Schmitt y más adelante se argumentará la elección.



diversidad de objetivos o las formas de alcanzarlos. Si bien las sociedades buscan mantenerse unidas, son los antagonismos inerradicables –irreconciliables, negociables o latentes- los que definen los mecanismos de gestión que caracterizan el campo de la política.

El origen de las utopías no puede ser ajeno a esta circunstancia. Toda utopía define un marco político en virtud de su insatisfacción con elementos del presente que enfrenta su relato con discursos de satisfacción, es decir, un marco antagónico. Sin embargo, como se declaró, la existencia de elementos antagónicos en la estructura utópica es necesario, pero no suficiente para definirla como una utopía política. Se necesita que el deseo de un futuro mejor frente a aspectos no satisfactorios del presente, se postule la intención de su transformación mediante el ejercicio del poder político. Esto la define como una utopía política en el sentido de que necesariamente existirán sectores de la sociedad que no comparten dicha visión y, por lo tanto, se generará una confrontación de carácter público en torno a la dirección futura del conjunto de la sociedad. El motivo puede ser que los adversarios no consideren necesario el cambio, en virtud de beneficiarse de la situación actual o por la expectativa de que, con la nueva movilidad social, no mejorarán o empeorarán; también a que los supuestos utópicos sean antagónicos con los que rigen el presente y, por ende, surgiría la incertidumbre o el miedo frente a un cambio que atañe a las bases del sistema social vigente. Finalmente, es factible que la situación existente derive en parte de un movimiento utópico en curso y, por tanto, los individuos consideren dañino el cambio de paradigma social porque lo necesario no es el cambio sino la profundización de los supuestos existentes.

Los argumentos anteriores se desarrollarán más adelante, pero se alinean con la aseveración de Ricoeur (2008) sobre la relación existente entre utopía e ideología: se puede asignar la etiqueta de ideológica a una expectativa política, *solamente* desde una posición utópica elegida. Si bien este razonamiento es circular, y se corregirá más adelante, es generado en razón de que los antagonismos políticos delinean distintas formas de acción al futuro y etiquetan de ideológicos los intereses antagónicos presentándose así, como la vía única para alcanzar la unidad social. Es evidente en estas posibilidades lógicas, que los antagonismos presentes en la creación e implementación de un proyecto utópico caracterizan a la confrontación como un criterio de demarcación en el origen político de las utopías.

Si bien mostró que para la Antropología Política se sostiene esta aseveración, es adecuado traer a colación la visión del jurista alemán Carl Schmitt. Su visión resulta de particular interés para el estudio antropológico de los fenómenos políticos, porque a contra corriente de las visiones comunes, a Schmitt le preocupa mucho definir sus características al margen de la influencia que representa el Estado en lo político. Su rechazo parte de considerar inadecuado asemejar lo



político a lo estatal. Esta supuesta igualdad representa un círculo vicioso en el que “el Estado se muestra como algo político, pero a su vez lo político se muestra como algo estatal” (Schmitt, 1998: 50-1). Argumenta que tal equivalencia es incorrecta pues las instituciones sociales preexisten a lo estatal e *interpenetran* su naturaleza, lo que impide imaginar situaciones políticas en esas instituciones –religiosas, económicas, educativas-, previas al Estado (*Ibid*: 53). Esta inusual sensatez fuera del campo de la Antropología Política, fue descrita por George Balandier al designar como *maximalista* la tradición política que viene desde *La Política* de Aristóteles y que inunda todo el campo de la Filosofía y la Ciencia Política por su análisis centrado en la forma “Estado” y que, de manera evidente, no es compartido por la Antropología Política.³ Su característica principal estriba en que los maximalistas rechazan la posibilidad de la existencia de una sociedad sin un gobierno diferenciado y coordinador de todos los órdenes sociales (Balandier, 1969: 30-32). La visión contraria sería la *minimalista*, que sí concibe la posibilidad de la vida política al margen del Estado (*Ibidem*). Así pues, resulta de la mayor lucidez que rechazando el Estado como un criterio central, Schmitt asevera:

la distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos es la distinción de amigo y enemigo. Lo que ésta proporciona no es desde luego una definición exhaustiva de lo político ni una descripción de su contenido, pero sí una determinación de su concepto en el sentido de un criterio [...] La oposición o el antagonismo constituye la más intensa y extrema de todas las oposiciones, y cualquier antagonismo concreto se aproximará tanto más a lo político cuanto mayor sea su cercanía al punto extremo, esto es, a la distinción entre amigo y enemigo (Schmitt, 1998: 58, 59).

Es entonces de gran simplicidad conceptual la definición de “lo político” como las relaciones amigo-enemigo y, sobre todo, el hecho de que lo analítico no es la dupla en sí misma, sino la aproximación de las relaciones sociales a ese punto absoluto que toma como criterio de demarcación. Cabe destacar que Schmitt no postula que lo político sea la guerra donde la enemistad es total y, por ende, supondría una teoría de la guerra. Lo notable es la vocación de sintetizar dos ángulos sobre lo político que comparte con la Antropología. 1) La certeza del conflicto y los antagonismos sociales existentes en la búsqueda del orden social y los objetivos públicos y 2) notablemente, la necesidad de dibujar lo político al margen de caracterizaciones o de relación con el Estado. De ahí la vocación “antropológica” de Schmitt y la utilidad de su propuesta.

3 El dicho de Balandier es una clara referencia a que la tradición política occidental es un cuerpo acumulativo de experiencias y teorías sobre lo político que invariablemente arrancan con el pensamiento griego clásico -de ahí la referencia a Aristóteles- y “evolucionan” en su pensamiento de manera histórica, siempre siguiendo la línea de la reflexión occidental hegemónica: de Grecia a Roma, de los Padres de la Iglesia al Renacimiento, de la Ilustración a al Liberalismo y así. Casos demostrativos de estas genealogías son los trabajos de Sabine (1963), Suarez Iñiguez (2001) y Bobbio (2001). El núcleo central de su reflexión es el estudio de lo político y la política como un fenómeno generado por el Estado y situado en la Ciudad.



Al hacer una sencilla revisión panorámica de las opiniones sobre esta posición de Schmitt, destaca la que sostiene Hannah Arendt respecto de la política y que es claramente antagónica con el primero como lo demuestra Serrano (1998). Hay que aclarar que a Arendt no le interesa lo político como adjetivo, es decir, la caracterización de un hecho como *lo político*, sino su dimensión sustantiva, es decir, qué es *la política*. En ese sentido, describe que la política “...trata del estar juntos y los unos con los otros de los diversos [...] a partir de un caos absoluto de las diferencias” (Arendt, 1997: 45). Más aun asevera que la “Misión y fin de la política es asegurar la vida en el sentido más amplio” (*Ibid*: 67). Desde luego que, por el carácter social de los humanos y su rechazo total a la autarquía, los esfuerzos por mantener unida una comunidad, son parte de la política. Pero surge la pregunta: ¿En qué lugar ubica los procesos mediante los cuales un grupo se distingue de otro, una región se separa de otra o una nación se escinde de otra? Al margen de que estos fenómenos pueden ocurrir con mediación de la violencia o no, escapan de los márgenes de su definición pues los esfuerzos deben ser a mantener la unidad, con lo que niega fenómenos fundamentales de la historia política de la humanidad, como lo son la diversidad de culturas, de lenguas, de religiones o de Estados-Nación. Por ello se privilegia aquí la visión de Schmitt, cuyas expectativas son simplemente entender cuál es la caracterización de un fenómeno político independientemente de su prescripción normativa, es decir, si ese caos absoluto de las diferencias humanas que describe Arendt, deberá encaminarse hacia la unidad social o a la diversificación grupal.

Esta particular visión de Arendt sobre el rechazo a la escisión y el conflicto máximo es explicable de todo el cuerpo de su trabajo como consecuencia de la destrucción global motivada por la Segunda Guerra Mundial. En ese contexto es que su trabajo sobre los totalitarismos es un esfuerzo por encontrar una salida armónica a los antagonismos humanos, privilegiando una visión pluralista donde imperen el debate, la libertad de elección y la igualdad política. Características éstas, claramente ausentes en los regímenes totalitarios como el fascismo, el nazismo o el estalinismo. Por ello es que su visión de la política trata de darle salida a fenómenos violentos de tipo rupturista o de segregacionistas. Su visión sobre la política empuja los procesos hacia el rechazo de los totalitarismos, pero los excluye de su caracterización principal de la política. Por ello la elección de la definición de Schmitt que, si bien la formó al interior de la Alemania pre-nazi, contiene, como se explicó, elementos sobre lo político que le permiten trascender la coyuntura de su historia personal y sobre todo, trascender la dimensión estatal que en Arendt es constitutiva.

Estas últimas reflexiones sobre el *totalitarismo* dan pie a un argumento necesario sobre la ubicación de las utopías frente al poder político y al Estado. Se entiende el totalitarismo como: “la penetración y la movilización de todo el



cuerpo social con la destrucción de todas las líneas establecidas de distinción entre el aparato político y la sociedad” (Stoppino, 2002: 1586). Nacido este concepto en íntima relación con el fascismo italiano, resaltan las conocidas aseveraciones de Mussolini en el sentido de que: “Todo en el Estado, nada contra el Estado, nada fuera del Estado”.⁴ Es decir el totalitarismo busca absorber dentro del Estado todos los órdenes de la vida social y amoldarlos a su visión particular. Las utopías políticas, que buscan imponerse mediante el poder político, en primera instancia parecerían acercarse al totalitarismo en al menos dos puntos: sus enunciados buscan imperar mediante el ejercicio del poder político; y buscan expandir su intención normativa a todo el cuerpo social. Si bien no es así, los supuestos totalitarios representan el caso extremo de una utopía política. Su motor principal es el establecimiento de un mundo en donde el Estado se coloque en el centro de todas las decisiones sociales, diluyendo los espacios propios de la sociedad y por ende los antagonismos Estado-sociedad, decretando el fin de las expectativas futuras no estatales, para imponer mediante el poder político, la visión del Estado en todos los temas presentes o por venir, es decir, *nada fuera del estado*.

El análisis que se va a plantear aquí, parte inicialmente de que la lógica de las utopías políticas puede ocurrir de manera estatal, pero también gestarse al margen del Estado y por eso el uso de la definición de Schmitt sobre lo político en un contexto netamente antropológico. Esto permite analizar las expectativas utópicas en su génesis a propósito de las distintas instituciones y campos humanos (religión, derecho, economía, política, parentesco, sexualidad, tecnología, pedagogía, estética, etcétera), que suceden al margen de la lógica estatal. No obstante, se llamará la atención ante el hecho de que las utopías políticas necesariamente buscan el auxilio del poder político para implantar sus anhelos principales y en ese sentido requieren de la dilución de los antagonismos específicos que obstaculizan su devenir utópico. De alguna manera el impulso utópico coquetea con la dispersión total de su credo a la sociedad, diferenciándose como se aclaró, de las limitaciones de los programas políticos. Por ello, más adelante, se va a exponer el por qué se caracteriza a la utopía política como un relato en donde se privilegia la suspensión de uno o varios antagonismos sociales. Esta delicada cercanía a los tintes totalitarios no se considera como fundamental, sino como un subproducto no intencional de los deseos por un mejor modo de vida estructurados a través del poder político. Así lo demostró Robert Merton (1936) al proponer que uno de los rubros por los que aparecen efectos no intencionales, es el de la orientación de los cursos de acción con base en normas o valores independientemente de sus consecuencias objetivas.⁵ Así pues, en las utopías políticas hay peligrosos

4 De la entrada “Fascismo” de la Wikipedia: <https://es.wikipedia.org/wiki/Fascismo> Consultada el 29 de mayo del 2020.

5 Este argumento de Merton está claramente inspirado en el pensamiento de Max Weber (1998) que señala las contradicciones en el proceder político, derivadas del choque entre la “ética de la



acercamientos semillas totalitarias, que aparecen en la imaginación utópica al dar un paso simbólicamente representativo: la transición entre imaginar el modelo utópico para sí o para un grupo de conformación voluntaria a su dispersión vía el poder político, a toda la sociedad, independientemente de que tales consecuencias sean no intencionales.

Expuesto así, tenemos que en el análisis de las utopías políticas hay que considerar que los antagonismos definen expectativas de futuro particulares, ya sea porque se consideran destinos diferentes o formas distintas de llegar a un fin compartido. Este germen político genera proyectos utópicos que esperan alcanzar un mejor modo de vida y en el caso particular, conseguirlo a través del poder político lo que en algunos casos puede devenir en resultados totalitarios. Hay que recalcar que en la dimensión cultural de las utopías estarán presentes las estructuras simbólicas y los valores fundamentales que inundan una sociedad, pero también, que la insatisfacción con el presente no se dispersa de manera homogénea y por tanto, la construcción del futuro utópico encierra los antagonismos sociales que lo generan, caracterizando así lo político-cultural del relato.

Hacia una caracterización de lo político en las utopías

La exploración de los esfuerzos de una sociedad para construir un relato que le permita reinventarse frente a las insatisfacciones de la realidad, tiene para la Antropología un referente muy interesante en el trabajo de Anthony Wallace *Revitalization Movements* (1956). En este trabajo Wallace presenta el concepto *revitalización* como: “un esfuerzo consciente, organizado y deliberado por los miembros de una sociedad para construir una cultura más satisfactoria” (Wallace, 1956: 265). Argumenta que las vías normales del cambio cultural (evolución, deriva, difusión, cambio histórico, aculturación) son de un tipo distinto a la revitalización, en virtud de que esta última representan un esfuerzo consciente de los individuos para modificar la realidad mediante una cadena de efectos causales (*Ibidem*). Estos argumentos dan mucho que decir al respecto de las utopías, pues si bien los cambios que imaginan no representan necesariamente un cambio de la cultura como tal, si inciden en algunas de sus representaciones o estructuras, pues éstas tienen un genuino deseo para modificar la realidad efectiva de una sociedad. Para conseguirlo se busca modificar la correlación de significados culturales mediante un relato novedoso, con la expectativa de que produzca un cambio concreto en la realidad, hecho que Wallace reconoció al incluir dentro de las modalidades de revitalización a las comunidades utópicas que buscan un estado ideal y estable de una sociedad satisfactoria (*Ibid*: 270). La búsqueda de un futuro mejor, provendría de lo que Wallace define como una situación de estrés por la insatisfacción con los hechos presentes o con los modelos culturales para su gestión (*Ibid*: 265-67).

convicción” y la “ética de la responsabilidad”.



Delinea todo un trayecto desde un contexto de estabilidad, pasando por las fases del estrés que se agrava y que genera el esfuerzo consciente por revitalizar las estructuras culturales, hasta alcanzar un nuevo estado de estabilidad. Lo relevante de su trabajo es que expone una dimensión máxima de lo político en la que las clasificaciones de lo cultural buscan reconfigurarse en un nuevo orden de cara al futuro y en ese sentido, abren el ingreso de lo utópico como la propuesta consciente del presente hacia una nueva configuración cultural en el futuro.⁶

El estudio de estas configuraciones y la clasificación de objetos, personas, hechos y significados en distintos órdenes y jerarquías, representa para la Antropología el estudio de los sistemas clasificatorios y mucho se ha profundizado en esta parcela.⁷ No obstante su importancia en los temas de lo cultural hay que referir su valor político en la construcción de jerarquías pues la clasificación de los hechos de la cultura, definen necesariamente realidades políticas en función de lo que es deseable o indeseable para una sociedad. Un ejemplo arquetípico de esta aseveración son los sistemas de castas que delinean tareas, ubicaciones, parentescos y contactos personales, en una estructura clasificatoria que es al mismo tiempo una estructura política. Es imposible que las visiones utópicas de cada segmento de la jerarquía social coincidan en todos los puntos pues como bien mostró Douglas (1973), los procesos de contaminación y descontaminación por la intrusión de elementos ajenos al sistema, no son iguales para todos, ni todos perciben la intrusión de la misma manera. Es decir, estos arreglos exponen una configuración simbólica determinada, corresponden con los valores e intereses específicos de cada segmento social y sus contradicciones no son factibles de resolver de manera racional, sino valorativa. Douglas reconoce esta circunstancia de manera expresa:

En una cultura primitiva los problemas técnicos se han solucionado más o menos desde hace muchas generaciones. El problema candente estriba en cómo organizar a otras personas y a uno mismo con respecto a ellas; en cómo controlar a la juventud turbulenta, en cómo apaciguar al prójimo molesto, en cómo adquirir los propios derechos, en cómo impedir la usurpación de la autoridad, en cómo justificarla (Douglas, 1973:125-26).

6 Wallace define lo utópico como una configuración cultural que nunca ha sido disfrutada por una sociedad para resolver el estrés colectivo y “que se realizará por primera vez en una futura *Utopía*” (Wallace, 1956: 275). Lo diferencia del *revival* [regreso, resurgimiento] pues éste, consiste en la recuperación de valores o prácticas del pasado, cuya efectividad se tiene por probada y que justo el estrés proviene de su abandono. Como se precisará más adelante, lo que interesa aquí no es la dimensión temporal de un programa político utópico sino su posición frente al proceso político y los antagonismos.

7 Hay varios trabajos que abordan esta dimensión de la cultura y que vale la pena destacar: (Balandier, 1975; Barquín, 2015; Benedict, 1971; Berlin, 1992; Berlin y Kay, 1969; Bourdieu, 2012; Díaz, 2014; Douglas, 1973; Lévi-Strauss, 1969; Mauss y Durkheim, 1971; Nates, 2011; Needham, 2009; Richardson y Kroeber, 1940; Turner, 1999).



En sentido lato, problemas políticos. La estabilización temporal de un orden social determinado y anclado a una cierta configuración de valores, Douglas la define como una “configuración simbólica”. Si bien guarda cierto resabio de la escuela configuracionista, no tiene el carácter totalizador que le otorgaba Ruth Benedict sino un carácter más restringido y, sobre todo, más inestable, porque considera todo el tiempo la dimensión política en términos de la lucha persistente de los antagonismos.⁸ En este sentido James Scott (2000) puso en evidencia las diferencias políticas de los intereses y las acciones públicas y ocultas de sectores de una misma sociedad, pero enlazados en algunos puntos con intereses antagónicos, lo que llamo la “infra política”.

El propósito aquí no es demostrar que todas las utopías tienen contenidos políticos; eso es evidente en virtud de determinar distribuciones de fines, medios, intereses y valores. Lo que resalta aquí es que no se pueden ignorar las formas y las consecuencias que aparecen por el deseo de su implantación, vía el poder político. Esto quiere decir que al abordar los relatos utópicos es obligatorio considerar las condiciones políticas en las que nacen pues enseñan, por inclusión o exclusión, los intereses antagónicos existentes y ponen en evidencia la disyunción social a través del relato, puesto que no todos los órdenes sociales estarán de acuerdo en que una versión determinada es la “verdadera” utopía. Establecer la perspectiva que caracteriza a los individuos, sus valores, sus posesiones o sus acciones en el sistema clasificatorio general de una sociedad, explica los antagonismos constitutivos a los que se refieren los relatos utópicos. Así pues, lo que se propone, es que la utopía política tiene al menos cinco posibles estados de solución parcial y dos de solución definitiva.

Las soluciones parciales son aquellas que no plantean eliminar definitivamente los antagonismos que las motivan, sino modificar sus efectos. En todo caso la unión entre utopía y poder político, lo que se ha denominado utopía política, avanza en los terrenos de la expansión general, por lo que las consecuencias son valorativamente positivas para el sector utópico, pero no dejan de proponer la depresión o eliminación de los intereses antagonistas. Como se aclaró, esto no define a las utopías políticas *per se*, como equivocadas o totalitarias, pero exponen su lógica expansiva dentro del juego de los antagonismos que supone lo político.

8 Como se sabe, Ruth Benedict otorgaba a las configuraciones culturales una dimensión totalmente integral y que le asignaba cierto carácter general a esa cultura como si de personas se tratara, según su dicho: “apolínea” o “fáustica” (Benedict, 1971: 64-77). Esta forma de análisis contiene varios errores conceptuales, sin embargo, la idea de “configuración” como un arreglo simbólicamente determinado, sigue teniendo cierto interés y utilidad para casos específicos (Lindholm, 2000).



1) *Inversión*. En este caso se busca que las condiciones que goza un sector privilegiado de la sociedad, les sean retirados o disminuidos y pasen a ser disfrutados también por el segmento que genera la utopía. El objetivo del relato es lograr un equilibrio social y adicionalmente que los privilegiados experimenten de manera directa las penas derivadas de las privaciones cotidianas. Esto aplica no sólo en inversiones de tipo económico, sino a distribución de servicios y políticas en la población, como pueden ser de educación, salud, servicios urbanos, etcétera. Al invertir las condiciones, los sujetos que estaban “abajo” ahora están “arriba” y disfrutan no sólo de esas condiciones, sino de las resultantes de una lección moral, pues los otrora privilegiados, viven el mundo que antes ignoraban. Hay una paradoja en esta utopía, pues la consecuencia final no intencional, es que los individuos insatisfechos terminan convirtiéndose en aquello que despreciaban; es un ejemplo de lo bien conocido como la “justa venganza”. Sin un cambio en las condiciones de la realidad, lo que queda de “virtuoso” en la utopía es que los nuevos privilegiados administren la inversión de manera justa. No pretende modificar los antagonismos sociales, sólo cambiar los actores. Aquí destaca el elemento mágico señalado: gozar de las condiciones de lo despreciado sin contaminarse moralmente. Una forma ritualizada de esta utopía ocurre en la lógica del Carnaval, donde se da una inversión de las jerarquías a través de un ritual que dura un instante del tiempo social, pero busca exponer a los estratos superiores a las sensaciones que experimentan los subordinados, con el objeto de generar empatía y solidaridad social. Sin embargo a diferencia del carnaval, la utopía política en su empuje por la instrumentación, no plantea una inversión ritual sino permanente.^{9 10}

2) *Expropiación*. Es una forma particular del anterior y atada exclusivamente a un tema de recursos materiales. Plantea la toma de recursos sociales de la clase aventajada en una cuantía tal que, transferidos a los menos aventajados, iguale las condiciones de todos. Esta premisa aplicada de manera mecánica resulta mágica, en el sentido de que cosifica la desigualdad en los recursos y no en las estructuras sociales y, por otro lado, que no define el plazo de la expropiación de manera concreta, es decir: cuántas veces y a quiénes se aplicará la expropiación, y cuántas veces y a quiénes se canalizará la redistribución.

3) *Tributación*. La estrategia de establecer costos a formas de vida desdeñadas o reprobadas por la utopía política, busca desalentarlas mediante el mecanismo de hacerlas “más costosas” a través de impuestos específicos. Esto supone

⁹ Destaca que en el lenguaje de las políticas públicas los supuestos de esta utopía como programa concreto, reciben el nombre de “redistribución” (Lowi, 2000).

¹⁰ No está demás recordar la obra de Max Gluckman sobre el papel estabilizador que juegan los rituales de rebelión, al permitir temporalmente, cambios en la jerarquía social. Sin embargo, difiere este concepto de lo utópico en el sentido de que lo primero reforzaría al final lo existente y lo segundo en cambio, no cesará hasta destruirlo.



que sin prohibir o eliminar la forma antagónica, busca desgastarla paulatinamente hasta su desaparición o equilibración. Es evidente que la desigualdad económica es uno de los temas que mejor puede moderarse mediante este tipo de política. Sin embargo, existen otros temas, como pueden ser el del consumo de energías contaminantes, el de productos designados como dañinos para la salud como los alimentos hipercalóricos, el tabaco, el alcohol u otros productos similares. También afecta prácticas sociales que sin querer o poder ser prohibidas, se toman medidas desalentadoras al hacerlas extremadamente costosas vía impuestos. Un ejemplo de lo anterior aparece en la relación hombre-animal, al existir posiciones antagónicas respecto de su relación lúdica o alimentaria con los humanos y por ende susceptible de regular, sin prohibir, mediante tasas impositivas.¹¹

4) *Alcance*. En este caso no se busca quitarles a unos para darles a otros. Se propone que lo que genera insatisfacción por las carencias sociales esté disponible para todos y no sólo para unos cuantos. Este sano deseo humano y políticamente pertinente tiene su dimensión utópica en que pretende la distribución igualitaria de los satisfactores a todo el cuerpo social, sin reflexionar en la suficiencia de medios o en las condiciones que determinan tal igualación. Es decir, la dimensión utópica estriba en que se desdeñan las condiciones objetivas que ocasionan la distribución diferenciada de los recursos sociales. Es claramente una confrontación entre el ser y el deber ser o entre la suficiencia y los bienes escasos; es en múltiples casos, una utopía antieconómica. También puede referirse al acceso a derechos que no estén disponibles para todos. Tal sería el caso de la igualdad ante la ley independientemente de la posición social, del sexo, de la religión, del color de piel, etcétera; reivindicaciones atinadas que ahora gozamos, que en su momento eran “utópicas” y al transformarse en utopías políticas modificaron la realidad frente a tales antagonismos. Lo anterior es una muestra del papel transformador del pensamiento utópico. Sin embargo, existen límites sociales para la distribución, igualación o imposición general de prácticas sociales a todos y en todo, que en este modelo buscan desaparecerse. Ejemplos de esta aseveración son: la limitación de acceso para aquellos que son clasificados como “menores de edad”, para los que no poseen títulos profesionales o los monopolios estatales sobre bienes o competencias en el mercado. También comprende la imposición a prácticas como en los niveles educativos obligatorios o los contenidos educativos obligatorios.¹² Hecha la aclaración se reitera que las utopías políticas de

11 Sin desdeñar el efecto que la extracción de recursos sobre las prácticas antagónicas, el objetivo es la disminución al máximo vía los impuestos, lo que en las políticas públicas recibe el nombre de políticas “regulatorias” (Lowie, 2000).

12 Este último tema en particular, es un caso prístino sobre los choques antagónicos que generan las utopías políticas. No cesan de colisionar las diferentes visiones sobre lo que se le debe y puede enseñar a los hijos, pues confronta dos instituciones sociales máximas: la Familia y el Estado. Por ello la postura que aquí se defiende, ya que todas esas utopías representan un cierto impulso totalitario, en razón de conformar una intersección antagónica entre los intereses que busca imponer



“alcance” postulan que la solución a la insatisfacción social es el suministro de bienes iguales a los que tienen acceso los privilegiados o los diferentes. En este deseo aparecen elementos mágicos, en virtud de considerar la disposición ilimitada de recursos sociales sin considerar la cuantía de lo necesario o las circunstancias de su aplicación. No se imagina un esquema redistributivo, sino que se argumenta que se destinan recursos a cosas inútiles o improductivas y por lo tanto habrá que reasignarlos o por otro lado; que se destinarán recursos mayor para implantar visiones que culminen en una modificación axiológica de la realidad.¹³

5) *Demora*. Si bien se reconoce que los satisfactores excluyentes en una sociedad y su deseo no puede eliminarse totalmente, este modelo plantea una prohibición temporal del acceso. Como en el caso anterior, la prohibición de los elementos perturbadores es necesaria, no por su carácter intrínsecamente perverso, sino porque evidencian diferencias en el cuerpo social. En consecuencia, el acceso a tales bienes se demorará en tanto no se generen para todos las condiciones de acceso igualitario.¹⁴

Las soluciones definitivas que plantean las utopías políticas son distintas a las de tipo provisional, pues atacan directamente el núcleo de los antagonismos sociales no solamente sus efectos; las causas profundas y no sólo sus manifestaciones. Sin embargo, el deseo mayor o absoluto y que puede estar ya latente en los casos anteriores, es la suspensión o eliminación del antagonismo como tal. Esto supone, sin poner mucha atención en los mecanismos efectivos para lograrlo, plantear la prohibición o la desaparición de un cierto tipo de interés, de valor o de práctica y que es opuesto al núcleo volitivo de la utopía.

La *Dilución* es el primer modelo de solución definitiva. Como no son factibles las condiciones para una igualación social o un antagonismo es injustificable axiológicamente, se decreta su desaparición. Se pretende diluir la discrepancia entre colectivos particulares frente a las condiciones de la población general, mediante la prohibición “para siempre” de la diferencia. El contraste con la dimensión provisional del “alcance” es que la dilución del antagonismo no avanza con movimientos parciales mediante de la implementación de una política, sino llanamente, con la prohibición legal, definitiva y sancionada de hacer o impulsar aquello que genera el antagonismo, lo que según la utopía política llevará la dilución del antagonismo. Ejemplos claros son la eliminación legal del capital o de estancos legales o físicos de acceso controlado en virtud de la raza, la religión o el sexo. Lo que se busca pues, es la igualación para siempre de difer-

el Estado y los intereses particulares de formación de los padres sobre sus hijos.

13 En términos de políticas públicas este proceso se llama “distribución” (*Ibidem*).

14 Este caso también se puede definir como regulatorio, apareciendo la dimensión utópica en un cierto plazo temporal, luego del cual se eliminaría la regulación.



encias sociales que crean antagonismos y que representan beneficios y distancia social frente a los demás. Más allá de las diversas clasificaciones de elementos sociales como indeseables o contaminantes, las condiciones existentes determinan tales configuraciones como deseables dentro de la lógica de la movilidad o el prestigio social, de tal manera que la prohibición no necesariamente elimina el deseo o la práctica. La visión mágica supone que con su prohibición se esfumarán las jerarquías de la sociedad. La historia reciente muestra distintas veredas en que tal presunción es notablemente equivocada.¹⁵

En este sentido es que se plantea la desaparición o suspensión de una religión antagonista, una clase social antagonista, una visión de Estado antagonista, una teoría económica antagonista, una filosofía política antagonista, una nación antagonista, etcétera.¹⁶ También, en versiones más limitadas como la relación de subordinación entre humanos y animales, el consumo alimentario de estos y sus productos o el rechazo a las formas de energía contaminante que sustentan el modo de producción industrial contemporáneo. Estas formas de representación, imaginan que, al diluir toda una categoría social, los individuos que operaban en dicha lógica se acomodarán mágicamente en el “nuevo” orden para reconfigurar estas temáticas de manera unitaria, sin conflictos. Dicha visión, que el grupo utópico busca expandir a todo el cuerpo social, transforma lo segmentario en unidad, eliminando las razones para los antagonismos. Las dificultades que surgirían de ese mundo sin antagonismos, representarían incomodidades menores pues el problema principal estaría “solucionado”. Desde el punto de vista que se ha planteado aquí, lo que se espera con esta forma máxima es la idea con la que coquetean las utopías políticas, paradójicamente: *el fin de lo político*. Lo duro de la lucha cotidiana por imponer o contener los distintos intereses en una sociedad a través del complejo y desgastante proceso político de ajustes, se elimina por decreto, mágicamente, a través de un relato que imagina posible no sólo la desaparición de los antagonismos conocidos, sino la generación de categorías absolutas libres de tensiones.

El segundo modelo definitivo sería el de *Expansión*. En este caso no es que exista una situación presente en la que la diferencia y los antagonismos

15 Este caso también pertenece según Lowie, a las políticas regulatorias, salvo que el alcance se presume definitivo (*Ibidem*).

16 Es interesante como en su análisis de las utopías, Ricoeur rescata la visión del marxismo clásico que dividía el socialismo en dos tipos: utópico y científico. Desde luego Marx y Engels rechazaban ser utópicos en virtud de que su expectativa de acabar con los efectos del capital –su diferenciación social–, estaba fundada en análisis del proceso concreto de las relaciones de producción capitalista y no en deseos, como los socialistas utópicos (Ricoeur, 2008: 124 y ss.). Sin embargo, existe una veta profundamente utópica en el marxismo pues todos los antagonismos sociales, es decir lo político, terminarían con solamente el fin de las relaciones capitalistas y la destrucción del capital. Justo: la eliminación de un antagonismo para solucionar todos los antagonismos sociales y llegar a la armonía definitiva, es un *leit motiv* de este tipo de utopías.



sociales sean una traba a la integración social total. Lo que ocurre es que un interés particular y naciente, vislumbra los valores y prácticas presentes como obstáculos a un mejor modo de vida y en virtud de su vitalidad social y política, avanza en la implantación a todo el cuerpo social de su modelo. Así, no es que existan antagonismos generales en el cuerpo social que se deban diluir, es que, entre las tendencias actuales y la utopía política, se bosqueja un antagonismo de facto y por ende el ejercicio del poder político será en torno a su expansión a todo el cuerpo social. Desde luego que eso generará la activación real de uno o varios antagonismos sociales, pero mediante el poder político se buscará implantar por encima de las factibles oposiciones. No solo la expansión de las religiones como el cristianismo en sus diferentes advocaciones o las distintas versiones del islam se han propagado de esta manera. También el expediente de la ilustración, el liberalismo o los derechos humanos ha transitado por esta vía.¹⁷ Como es evidente, esta ruta es la más creativa y con mejores resultados dentro del universo de las utopías políticas, sin embargo, si se le mira con reposo, también ha transitado en su expansión por la detección, dilución y prohibición de los antagonismos que le estorbaban, como consecuencia del pacto entre utopía y poder político.

Así pues, el conflicto entre las utopías políticas, los antagonismos y la búsqueda por la universalización del fin de lo político, es bien comprendido por Laclau y Mouffe (2004). Haciendo un recuento de las formas hegemónicas, aseveran que el camino hacia el fin de lo político aparece cuando un segmento social, se presenta como la unidad misma y que las pugnas sociales se desarrollaran no contra éste sino *al interior* de éste. Esta distorsión, que llaman una “universalidad contaminada”, es claramente la aspiración utópica del fin de los antagonismos. Sin embargo, la visión cándida y finalista en las utopías empuja su instrumentación política mediante programas concretos. Estos programas que desean imperar hegemónicamente y que bosquejan el fin de lo político, son analizados por los autores concluyendo que al aproximarse a lo político hay que “reconocer que no puede haber política radical sin la identificación de un adversario. Es decir que *lo que se requiere es la aceptación del carácter inerradicable de los antagonismos*” (Laclau y Mouffe, 2004: 17).¹⁸ Esta aseveración -que para Laclau y Mouffe nació de las incongruencias políticas del marxismo clásico-, tiene origen en el deseo de los grupos sociales por un mundo mejor, sin embargo, las circunstancias de la instrumentación concreta para llegar a ese futuro llevan, como se refirió, a desdeñar el carácter inerradicable de los antagonismos y a penetrar peligrosamente en las regiones del totalitarismo.

17 Llama la atención las tensiones contemporáneas que genera el deseo sin freno del credo de los derechos humanos, pues colisiona con valores y prácticas distintas al marco cultural occidental. Muchas aparecen como anacrónicas o “bárbaras”, pero su limitación o prohibición también arrastra otros elementos que no son tales, pero que se oponen a lo que hegemónicamente se consideran “derechos humanos”. Este conjunto de valores específico es desde luego, una utopía política.

18 El subrayado es mío.



Este olvido o consecuencia no intencional en las aspiraciones utópicas, puede acarrear en los casos más dramáticos y patológicos el deseo de eliminar el antagonismo no por su esencia sino por sus actores. Se está hablando en este caso de que para lograr el fin de los antagonismos, hay que aplicar una “solución final”.¹⁹ Al imaginar que el soporte de los antagonismos sociales es el individuo, ciertos relatos utópicos de carácter francamente totalitario cosifican la generación del conflicto social en el antagonista concreto: la persona que lo representa. De lo que se trata no es de la eliminación de un proceso social por sus fuentes o sus consecuencias, de lo que se trata es de incidir en el receptáculo mismo del antagonismo. Ya se habrá podido imaginar que las vías de aplicación que produce este paradigma utópico, resultan en acciones concretas de la mayor crudeza humana. Se da en los fenómenos de *reeducción* de los individuos, que busca eliminar las pulsiones que hacen surgir de estos la confrontación (antagonismos económicos, políticos, religiosos, nacionales, lingüísticos, culturales), obligando a los individuos a esconder o deprimir las pulsiones con las que se han formado y sustituirlas por las que vienen de la utopía en marcha.

Los mecanismos más extremos de las utopías totalitarias de solución final son el *encierro* –que aísla a los antagonistas del cuerpo social-, la *expulsión* –que remueve a los individuos de los espacios en donde se instrumenta la utopía- y la *eliminación* –que no pudiendo imaginar o construir vías políticas para resolver el antagonismo, toma una solución paradójica y brutal. Es claro en este punto que las complejidades políticas de dichos relatos utópicos no nacen de sus alcances o bases morales. La complejidad constitutiva surge de su deseo intrínseco por imaginar una sociedad donde no prive la diferencia social y no aparezcan a ningún nivel, las contradicciones con el proyecto. Se sigue de ahí que, al no cuestionarse los mecanismos concretos de implementación política, los relatos utópicos delinear una sociedad en donde los antagonismos sociales o se matizan o se controlan o se eliminan.

Más allá del tema de los totalitarismos, es evidente de la historia política humana que no existe solución “final” al problema de los antagonismos persistentes. Así el asunto de fondo en términos políticos es que las utopías políticas plantean vías hacia la suspensión o el fin de lo político. Esta característica central es el ángulo paradójico todas las utopías políticas y que caracteriza lo que es “utópico” en su relato. Todo programa derivado de la lucha política cotidiana, dispone una cierta clasificación de los intereses sociales y los grupos que lo representan y delinea también, los mecanismos de coordinación entre ellos y las posibilidades de ejercer el poder en los distintos ámbitos sociales. ¿Qué

19 Se está haciendo referencia a la denominación que dio el Nacionalsocialismo al proceso mediante el cual, se lograría resolver de manera definitiva el antagonismo que sus adherentes mantenían con el pueblo judío. La utopía política de los nazis pasaba pues por eliminarlos, a todos.



diferencia a esos programas políticos de una utopía política? O bien ¿En qué momento aparecen componentes utópicos en su interior? La respuesta es clara: en el momento en que la instrumentación de una idea nueva o la solución de un diferendo social, no pasa por la laboriosa vía del proceso político que implica consenso, negociación o imposición vía el ejercicio de poder. En estas tres vías, se resuelve el diferendo de manera temporal, pues los actores y los antagonismos que los acuerpan permanecen presentes y activos. Pero así es el campo político: inestable y temporal. ¿Cuándo es que estos programas se transforman y ofrecen salidas que se caracterizarían como utópicas? Cuando imaginan una solución que pasa por la suspensión o la eliminación de los antagonismos existentes, es decir, que plantean una solución *no política* en lo político, al enunciar que la “solución” es la *disolución* del campo que genera el problema.

Como las dinámicas en el campo político pendulan entre los intereses comunes y los choques antagónicos a partir de los núcleos programáticos de cada grupo político, se decide caracterizar como irrelevantes los demás programas, es decir, se catalogan como “falsas” soluciones, en oposición a la “verdaderas”. Aparece entonces el dilema para los individuos, de discriminar hacia dónde debe caminar una sociedad y cuál es la mejor vía de arriba. Esta disyuntiva está bien delineada en el debate sobre las utopías y las ideologías que Paul Ricoeur establece a partir de las ideas de Karl Mannheim. El primero retoma lo que llama la “paradoja de Mannheim” sobre la ideología y que se refiere los límites de aplicación que tiene el concepto, porque no puede aplicarse a sí mismo pues “si todo cuanto decimos es prejuicio, si todo cuanto decimos representa intereses que no conocemos ¿cómo podemos elaborar una teoría de la ideología que no sea ella misma ideológica? La reflexividad del concepto de ideología sobre ella misma produce la paradoja” (Ricoeur, 2008: 51). En virtud de que la ideología trata sobre el orden social adecuado y acaudillado por cierto grupo social, es imposible definir –según la paradoja anterior- si un orden existente es mejor o peor que un orden por venir. La primera solución estriba en que el orden existente tiende a ser defendido por los que se benefician de éste y rechazado por aquellos que padecen sus consecuencias. Los desaventajados catalogan como “ideológica” la defensa de las ventajas del sistema, al parejo que los beneficiarios catalogan negativamente las soluciones a futuro que no coinciden con su proyecto y que plantean un cambio en los grupos y las correlaciones de poder. La respuesta de Ricoeur a esta vieja pregunta es por demás práctica:

debemos suponer que el juicio sobre una ideología es siempre un juicio procedente de una utopía. Tal es mi convicción: la única manera de salir de la circularidad en que nos sumen las ideologías es tomar una utopía, declararla y juzgar una ideología sobre esa base. Como el espectador absoluto es imposible, luego es alguien que está dentro del proceso mismo quien asume la responsabilidad de emitir el juicio (2008: 203)



La contestación expone que la salida de la paradoja proviene de que los proyectos de futuro de los distintos grupos sociales -cuando son antagónicos ya sea por sus medios, por sus fines o por su posición de dominantes o dominados- pueden calificar como ideológicas las posiciones antagónicas, asentados en su parapeto utópico. Tomando en cuenta la aseveración de Ricoeur sobre la imposibilidad de un observador absoluto, la relación entre ideología y utopía es constitutiva: una engendra a la otra y viceversa. Pero como ocurre con toda paradoja, sus efectos contaminan todo lo que tocan. Desde su punto de vista *es imposible definir qué es utopía y qué es ideología*, pues para Ricoeur, prácticamente, ideología es la utopía del otro. No habría así entonces necesidad de diferenciar ambos conceptos, pues mirado desde el exterior, lo que resulta del juicio de Ricoeur es fundir dos términos en uno. Si bien resulta atinado decir que el juicio de una ideología proviene de una utopía, lo que las hace diferentes es que, en términos del proceso político, la ideología convive con el antagonismo, afirmando su pertinencia de encabezar la dirección social, es decir, es la afirmación discursiva de un régimen que impera *de facto* en el presente. No necesita recurrir al futuro, pues ya es en los hechos. Pero, sobre todo, por esa circunstancia de hegemonía real, no requiere de disolver o eliminar los antagonismos sino de reafirmar su predominio. La utopía política en cambio, por su condición de exterioridad y su pretensión de constituir un camino al futuro ideal, requiere no sólo de imperar sobre los antagonismos presentes sino de expulsarlos del futuro, consolidando la estabilidad perenne que la lucha política del presente rehúsa conceder. Si bien Ricoeur reconoce la diferencia entre lo presente de la ideología y lo futuro de la utopía, olvida una relación fundamental entre ideología y utopía: el proceso político.

Toda utopía política busca, además de imaginar la suspensión o eliminación de ciertos antagonismos, figurarse el proceso político para su implementación. Esta característica es fundamental, pues una utopía que no imagina mecanismos de implementación queda en el ámbito de las utopías religiosas puras, donde el cambio y la estabilización final se generan de manera mágica y exterior al sistema -el caso de la intervención divina.²⁰ Para las utopías políticas, lo fundamental es que la dilución de los antagonismos tenga una posibilidad *concreta* de culminación. Si bien puede lucir difícil o complejo en el presente, en el futuro se avizoran mecanismos para lograrlo. Desde luego que uno de estos mecanismos es el ejercicio del poder político que, a través de las presunciones delineadas en

20 Este tipo de soluciones están generalmente definidas por la presencia de un liderazgo de tipo carismático en el que los seguidores confían para orientarse hacia ese futuro por venir. Francoise Laplantine (1977) define como “mesianismo” a este fenómeno. La referencia aquí es a la utopía que plantea nuevas disposiciones o medios de acceder a la divinidad. Si estas utopías plantean la modificación de la realidad mediante el poder político para adecuarla a los preceptos religiosos, se está abandonado ya lo que el conocido adagio refiere respecto de lo que es del César y lo que es de Dios y se internan claramente en los terrenos de las utopías políticas. Una discusión a mayor profundidad de las correlaciones y contaminaciones entre las utopías políticas y la religión se encuentra en Gallego (2016).



la utopía, emprende el camino para la solución definitiva de los antagonismos que le preocupan. Una discusión por demás interesante es la que presenta Martorell (2017) en el sentido de que la utopía juega con la idea del fin de la historia, pues alcanzados sus supuestos ya nada se moverá. Este fin de la historia embona perfectamente con la idea del fin de los antagonismos, pues si no hay contradicciones políticas, los cambios sociales se avizoran cosméticos. No es que Ricoeur desdeñe los contextos temporales o la presencia del poder en su esfuerzo por diferenciar ideología y utopía, puesto que comprende la naturaleza entre lo que está y lo que vendrá y la relación que guarda este orden con el ejercicio de poder: “La conexión entre la utopía y un grupo ascendente representa el contraste fundamental con la conexión entre la ideología y el grupo gobernante” (Ricoeur, 2008: 208). Tampoco desdeña la identidad que generan ambos extremos, es decir, que funciona como mecanismo simbólico de unidad grupal en torno de algún eje de interés o valor.²¹ Lo que falta caracterizar es cómo se pasa de un término a otro, pues aparecen como juntos o separados, sin relación con el proceso político.

La adición que se propone aquí, consiste en tomar en cuenta las consecuencias que derivan de la implementación de una utopía cuando ya se está en posibilidad de hacerlo. Lo primero que ocurriría es el hecho de afirmar la primacía del grupo recién llegado a la dirección social como el líder de la totalidad, buscando generar identidad con el proyecto. Lo segundo es emprender, vía el ejercicio de poder, acciones tendientes a debilitar, suspender o eliminar los antagonismos o a los antagonistas al proyecto utópico; dicha implementación contaría ya con la complacencia de los grupos afines al nuevo liderazgo. Este paso comienza a prefigurar un nuevo grupo dominante y, por tanto, detona en sentido contrario, insatisfacción en los nuevos grupos subalternos. En un escenario ideal para el proyecto utópico, los antagonismos que lo originaron terminarían debilitándose o diluyéndose, sin embargo, el antagonismo podría aparecer en regiones no imaginadas, en virtud de las distintas vías para la consecución de los mismos fines. En cualquiera de las dos posibilidades, el relato sobre la consolidación de una mejor sociedad se bosqueja en la cabeza de los no adheridos como un proyecto ideológico a partir de que, no obstante, se asegura buscar el beneficio de todos, o no ven un beneficio o sólo llega para una minoría. Entonces, a pesar de desarrollarse ya como un proyecto ideológico que defiende el nuevo orden, y aun cuando nunca se alcance para todos lo que una vez se imaginó, subsisten en el relato, nortes utópicos. Esta añadidura a la propuesta de Ricoeur, establece que cualquier relato que se caracterice como ideológico y que esté siendo implementado por un grupo que ya ejerce el poder puede, sin contradicción, seguir manteniendo de manera prístina los ideales utópicos que lo generaron, es decir,

21 Aquí la referencia de Ricoeur es a los trabajos de Clifford Geertz en torno a la ideología, en particular el mencionado: “La ideología como sistema cultural” (Geertz, 2005).



la eliminación de antagonismos sociales.²² Así, el proceso que une la ideología y la utopía, no solo consiste en que se puede etiquetar a la primera desde la segunda, sino que el proceso de materialización de los sueños utópicos requiere del ejercicio de poder y en ese sentido, el relato se torna ideológico porque la imposición política que supone tal ejercicio, tiene como una necesidad constitutiva la creación y utilización de asimetrías sociales, que generan nuevas diferencias y antagonismos.²³ Este ejercicio requiere justificar la subordinación de muchos en el presente, dejando para después los efectos armonizadores, es decir, la función ideológica aparece al tener una utopía *en marcha*. Es decir, ampliando los alcances de las definiciones anteriores se propone caracterizar a la utopía política como *un relato que, a través del ejercicio de poder, plantea la eliminación o suspensión de uno o varios antagonismos sociales*. Una ideología es llanamente: *una utopía en marcha*.

¿No hay en los procesos políticos puntos intermedios o al margen de estos extremos que se tocan? Desde luego que sí. Existen relatos que también buscan generar sociedades más armónicas, pero no caen en las definiciones anteriores. La referencia es a los programas políticos que, desarrollándose en un contexto de antagonismos persistentes, no tienen como supuesto su eliminación. Operan como se dijo antes, con las dinámicas propias del proceso político frente a los antagonistas: búsqueda de consensos; negociación de una cosa por otra; o imposición política vía el ejercicio de poder. En ninguno de los tres casos la desaparición de los antagonismos o los antagonistas está presente. Esta aparente armonía no elimina necesariamente el anclaje de estos programas en supuestos utópicos, sin embargo, si existen, por su operación política en el presente, excluyen dichos supuestos, por lo que dejan la utopía *para después*.

Para culminar, los argumentos de esta sección: dado que la característica fundamental de lo político es el conjunto de las relaciones de tipo amigo-enemigo, la dispersión de lo político en la sociedad, se concibe como un conjunto de antagonismos inerradicables en los que se posicionan los distintos grupos sociales según sus valores e intereses definiendo así, diversas configuraciones simbólicas de carácter político. Las utopías políticas son relatos del presente hacia el futuro, cuya característica definitoria estriba en que se busca deprimir o eliminar a través del poder político uno o varios antagonismos, según las distintas fases que se presentaron.²⁴ Dado que no es posible escapar de la paradoja de la ideo-

22 Un ejemplo general que viene a la memoria, es la implantación de las sociedades igualitarias que perfilaba el socialismo real. Centralizando la dirección del proceso de producción material, eliminó el capitalismo individualista, pero generó una nueva clase dominante colgada de los partidos comunistas, sin embargo, los supuestos utópicos nunca dejaron de ser motivadores de la acción social, aunque pospusieran para el futuro su cumplimiento cabal.

23 Para Barquín (2015: 92) el poder es: “la condición de las relaciones sociales en el que las asimetrías facultan la conducción de la conducta o la conceptualización social”.

24 A propósito de esta aseveración, no deja de llamar la atención la crítica de Roberto Esposito



logía, se puede aseverar que la implementación real de un programa utópico se torna parcial por ese sólo hecho, es decir, se torna ideológico y, por tanto, la relación entre utopía e ideología es de carácter práctico. Se postuló la ideología como una utopía en marcha, por ello no se puede desestimar la pervivencia de núcleos utópicos en los programas ideológicos, por más alejados que parezcan de su matriz de origen. Finalmente, la diferencia entre un programa político “real” y uno “utópico”, estriba en que el primero busca su realización mediante las tres fases mencionadas, pero es consciente de que a través de éstas no es posible ni deseable la eliminación de los antagonismos o los antagonistas, porque son partes constitutivas de la propia sociedad. En oposición, como se vio, el programa utópico si define acciones y posiciones destinadas a la eliminación de los antagonismos. Si bien puede demorar su acometida en momentos, la dilución de la diferencia y la búsqueda de la unidad social final, son los ejes orientadores de su proyecto político.

La utopía frente a lo cultural

Se delinearon anteriormente algunos aspectos en los que las utopías exponen la relación entre cultura y política y, también, que la Antropología debe apoyarse en el conocimiento que otras disciplinas tienen sobre ambos campos o sobre la naturaleza de su relación. En esto destaca el trabajo que sobre las utopías elaboró Esteban Krotz (1997). Su labor subraya como primer eje, la relación entre los estudios de “cultura política” y el pensamiento antropológico. En particular asevera la importancia que para las ciencias sociales en general, y para las mexicanas en particular, tuvo el célebre trabajo *The Civic Culture* que Almond y Verba publicaron en 1963 y en el que formalmente inauguraron lo que se ha conocido como los estudios de cultura política. De los temas que resaltan, están los ejes que Almond y Verba bosquejaron para aproximarse al estudio de la cultura política centrados en la subjetividad del actor: “Así, el término cultura política se refiere a orientaciones específicamente políticas, posturas relativas al sistema político y sus diferentes elementos, así como actitudes relacionadas con la función de uno mismo dentro de dicho sistema. Hablamos del mismo modo que podríamos hablar de una cultura económica o religiosa” (Almond y Verba, 2001: 179). Aunque reconocen que la Antropología maneja una visión de lo cultural

a la Filosofía Política tradicional y la brecha que existe entre ésta y la realidad política. Según Esposito, dado que lo característico de lo político es el conflicto, la Filosofía solo puede trabajar con lo político como representaciones de un orden y en ese sentido, son antitéticas a lo real. Asevera: “El ‘hecho’ de la política hace trizas la corteza de la representación filosófica, e irrefrenablemente la trasciende. Lo que es uno en la teoría se revela infinitamente múltiple en la realidad” (Esposito, 2012:37). Esto supone pues, un paralelismo entre las prescripciones de orden que existen en la Filosofía y en las utopías, pues ambas establecen configuraciones o clasificaciones simbólicas por decreto, al margen de los procesos políticos concretos; conflictivos a causa de los antagonismos sociales.



muy amplia, para ellos el término cultura política se refiere específicamente a la “orientación psicológica hacia objetos sociales” (*Ibid*: 180). Postulan la existencia de tres dimensiones para ubicarse en el sistema político: la *cognitiva*, que se refiere al conocimiento y creencias sobre de dicho sistema; la *afectiva*, que se refiere a los sentimientos, vinculación personal y logros del sistema; y finalmente la *evaluativa*, que toca lo relativo a los juicios y opiniones sobre los resultados de dicho sistema político (*Ibidem*). Con este marco de referencia Krotz propone atinadamente, agregar una cuarta dimensión a las tres anteriores: la dimensión utópica, argumenta que resulta de la mayor importancia retomar la tradición de los autores utópicos que en obras literarias expresaban:

la tradición rebelde de aquellos que por un motivo u otro encuentran [...] la *situación concreta*²⁵ de la mayoría o de todos los seres humanos profundamente insatisfactoria [y por lo tanto...] proponen, y a menudo inician, caminos hacia un mundo nuevo, donde hay felicidad y paz, justicia y libertad, amor y alegría y, desde luego, comida y techo para todos. Así, la expresión de la inconformidad con el presente es solo una parte. La otra es la esperanza en que el futuro será distinto, realmente otro, verdaderamente humano (Krotz, 1997: 43-4)

Es decir, en la producción presente de la realidad política las acciones para modelar el futuro están entre los insumos por los que se detona y explica dicha realidad. De ahí que no es una invitación menor la que plantea Krotz y este trabajo se inspira en esa posición. No obstante, por la línea argumental que se ha expuesto, la condición utópica de cualquier relato político no viene de las aspiraciones de justicia para un grupo A o B de la sociedad, es decir, no es utópico porque busca una mejora para estos grupos o para todos; eso es lo propio de diversos programas políticos. Mucho menos es utópico porque encierra el deseo de mejora de una mayoría insatisfecha o por venir de los sectores desaventajados de la sociedad. Lo que caracteriza lo utópico, es que los caminos para combatir las desigualdades e injusticias entre los humanos, emprenden una vía no política para tal combate, es decir, la mentada supresión de los antagonismos o los antagonistas. En este sentido resulta esclarecedora la posición de Ricoeur sobre la dimensión ideológica de las utopías, ya que es desde estas últimas que se clasifica como ideológico todo lo demás. Por tanto, es erróneo que Krotz considere que una utopía proviene exclusivamente de los sectores mayoritarios o subalternos de la sociedad. Más aun, es muy difícil de aseverar que el consenso que puede tener la mayoría en el diagnóstico sobre los problemas -y que coincidiría en que pueden ser la pobreza, la falta de justicia o de educación-, se mantenga al momento de buscar las soluciones a futuro. Justo donde comienzan las discusiones ideológicas colgadas de distintos proyectos políticos, éstos serán utópicos en la medida de que, para resolver los problemas concretos, esquiven las vías políticas y emprendan las específicas de lo utópico.

25 Cursivas en el original.



Finalmente se recuerda que la dimensión cultural de lo político, tiene que considerar que los individuos o grupos que logran iniciar la implementación de vías utópicas a través del poder político, difícilmente reflexionan que en ese instante son ya ideológicas y se pueden vaciar del apoyo de los individuos que les otorgan legitimidad. Por eso el concepto de “utopía en marcha”, resuelve esta complejidad política. Tal programa sería ideológico para un observador externo, pero al interior, materializa las esperanzas generadoras del relato utópico que pueden mantenerse por un tiempo indeterminado.

Al respecto de la utilización de las cuatro dimensiones aludidas para la comprensión de la “cultura política”, hay que aseverar que resultan notablemente restringidas para el estudio antropológico de lo político y del sistema político, como los mismos Almond y Verba reconocieron en su predilección por lo psicológico. La Antropología Política tiene que esforzarse más allá de estas restricciones. Lo primero que hay que reafirmar es que la visión parcial de las percepciones sobre un sistema político y aislado de las demás esferas de la vida, es una visión maximalista de lo político y como criticaron tanto Balandier como Schmitt, de naturaleza estatocéntrica. En segundo lugar, coincido con Varela (1996) en el sentido de que no ve que se haya establecido “cultura política” como un concepto analítico e ironiza, aseverando que respecto otros subcampos de la Antropología como el parentesco, “no necesitamos acudir a la ‘cultura del parentesco y matrimonio’ para entender suficientemente esos sistemas” (Varela, 1996: 139). Más aun, Tejera asevera que los estudios tradicionales sobre “cultura política”, se enfocan en una visión normativista donde la investigación sobre los valores que definen la acción política, supone que pueden conocerse a partir de lo que mientan los individuos al margen de lo que realmente hacen y, por tanto, de sus *verdaderos* valores (Tejera, 2007: 9-10). Tajantemente declara que: “La cultura es resultado y expresión de la dinámica socio-política de asignación de significados cuyo propósito es modificar o por el contrario mantener las relaciones de poder. Por ello, es intrínsecamente política y hablar de ‘cultura política’ es un pleonismo” (Tejera, 2005: 21). Por todo lo anterior, se ha manejado desde el inicio la aseveración de abordar la dimensión cultural de lo político para no generar confusiones conceptuales. No resulta menor como argumento, que desde el título de su trabajo sobre el *Mukanda*, Victor Turner plantea una visión no maximalista, al caracterizarlo como un estudio de “Las políticas de un ritual no político” (Turner, 2002).²⁶ Es evidente pues que lo cultural y lo político pueden estudiarse más allá de lo estatal o del sistema político formal.

26 Esta extendida tentación de hablar de la “cultura de...” es cuando menos una licencia literaria y cuando más, un error conceptual en el que caen muchos antropólogos. Uno mismo puede caer en esos deslices de manera irreflexiva.



Para terminar, se quieren destacar dos aspectos que vale la pena considerar. El primero, se refiere a la cercanía de los mitos y las utopías. Desde luego que esta parcela conceptual es de gran extensión y tema de un estudio más profundo, sin embargo, vale la pena bosquejar algunas ideas. En su estudio sobre las clasificaciones y la estructura de los mitos, Lévi-Strauss aseveró que las clasificaciones humanas parten de un principio lógico fundamental: el de oponer términos para concebirlas como distintos (Lévi-Strauss, 1964: 115). Así mismo, aseveró que en la estructura mitológica estas oposiciones se funden en el relato con un objetivo: “el objeto del mito es proporcionar un modelo lógico para resolver una contradicción (tarea irrealizable, cuando la contradicción es real)” (Lévi-Strauss, 1976: 209). Los relatos utópicos lidian con circunstancias parecidas, es decir, trabajan con oposiciones diferenciadas que expresan realidades políticas, en su caso, los antagonismos existentes en una sociedad. Pero como en los mitos, se despliega un esfuerzo por resolver las contradicciones antagónicas y lograr la armonía y la unidad social. Por ello es factible acercar las utopías políticas a las estructuras mitológicas. El relato reiterativo, mediante el cual una utopía logra diluir los dilemas políticos del colectivo, se asemeja a la manera en la que los mitos buscan armonizar los extremos irreconciliables de las oposiciones que conforman la cultura humana. Desde luego que el ámbito de las utopías es más restringido, pero el acercamiento a la dimensión cultural de la política no puede soslayar esta cercanía y por tanto es adecuado apoyarse en el pensamiento mítico para su mejor comprensión.

Conclusión

El territorio de las utopías políticas como insumo para el análisis de la realidad política es evidente. Al delinear un futuro deseable, detonan acciones presentes que definen y explican el presente. Por ello el pensamiento utópico está frecuentemente en el centro de las disputas políticas de una sociedad. Se expuso la relación que se da entre lo utópico y lo ideológico, pues en ese terreno ocurre la competencia por lo genuino y verdadero de un proyecto político. Como resultado, se concluyó que no es el tamaño del grupo que lo propone, la dimensión ética o temporal, lo que caracteriza lo utópico frente a lo ideológico o frente a los programas políticos. Su característica política central estriba en el deseo de diluir o desaparecer para siempre los antagonismos sociales, es decir, demoler la esencia de lo político. Esta idea mágica que contienen las utopías políticas, no elimina su capacidad simbólica para generar identidad y adhesiones sociales, ni desde luego sus aportes en la transformación virtuosa de la realidad, pero orilla peligrosamente a que en su instrumentación efectiva -la puesta en marcha- se corra el riesgo de cometer excesos y desgracias colectivas en la búsqueda por finalizar los antagonismos. En todas estas circunstancias, la Antropología cuenta con insumos para abordar con gran potencia heurística, la dimensión cultural de lo político en los relatos utópicos. ☸



Referencias

- ALMOND, GABRIEL Y SIDNEY VERBA. (2001) “Una aproximación a la cultura política”, en: Alberto Batlle (editor). *Diez textos básicos de ciencia política* (2ª ed.). Barcelona: Ariel.
- ARENDT, HANNAH. (1997) *¿Qué es política?* Barcelona: Paidós.
- BALANDIER, GEORGES. (1969) *Antropología política*. Barcelona: Ediciones Península.
- BALANDIER, GEORGES. (1975) *Antropo-lógicas*. Barcelona: Península.
- BARQUIN CENDEJAS, ALFONSO. (2015) *Antropología y poder político. El ejercicio de poder en las políticas de educación intercultural*. México: INAH.
- BENEDICT, RUTH. (1971) *El hombre y la cultura*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- BERLIN, BRENT. (1992) *Ethnobiological Classifications*. Princeton: Princeton University Press.
- BERLIN, BRENT, PAUL KAY. (1969) *Basic Color Terms. Their Universality and Evolution*. Berkeley: University of California Press.
- BOBBIO, NORBERTO. (2001) *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. (2ª. Ed.). México: FCE.
- BOURDIEU, PIERRE. (2012) *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. México: Taurus.
- COHEN, ABNER. (1979) “Antropología política: el análisis del simbolismo en las relaciones de poder”, en: José Llobera (comp.). *Antropología política*. Barcelona: Anagrama.
- DIAZ, RODRIGO. (2014) “Órdenes clasificatorios y el beso de lo humano”, en: *Los lugares de lo político, los desplazamientos del símbolo*. Barcelona: UAM-Gedisa.
- DOUGLAS, MARY. (1973) *Pureza y peligro. Un análisis sobre los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid, Siglo XXI Editores.
- EASTON, DAVID. (1959) “Political Anthropology”, en: Bernard J. Siegel (Ed.). *Biennial Review of Anthropology 1959*. Stanford; Stanford University Press.



- ESPOSITO, ROBERTO. (2012) *Diez pensamientos acerca de la política*. México: FCE.
- GALLEGO, FRANCISCO DE BORJA. (2016) “Religión secular y utopía política”, en: *Derecho Público Iberoamericano*. No. 19, octubre. pp. 121-148.
- GEERTZ, CLIFFORD. (2005) “La ideología como sistema cultural”, en: *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- KROTZ, ESTEBAN. (1997) “La dimensión utópica en la cultura política: Perspectivas antropológicas”, en: Rosalía Winocur (compiladora). *Culturas políticas a fin de siglo*. México: FLACSO-Juan Pablos Editor.
- LACLAU, ERNESTO Y CHANTAL MOUFFE. (2004) *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia* (2a ed.). Buenos Aires: FCE.
- LAPLANTINE, FRANCOISE. (1977) *Las voces de la imaginación colectiva. Mesianismo, posesión y utopía*. Barcelona, Granica Editor.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. (1964) *El pensamiento salvaje*. México, Fondo de Cultura Económica.
- (1976) “La estructura de los mitos”, en: *Antropología estructural* (6ª ed.). Buenos Aires: Eudeba.
- LEVITAS, RUTH. *The Concept of Utopia*. London, Phillip Allan, 1990.
- (2003) “Introduction: The elusive idea of utopia”, en: *History of Human Sciences*. Vol. 16, No 1.
- LINDHOLM, CHARLES. (2000) “Configuracionismo”, en: Thomas Barfield, (ed.). *Diccionario de antropología*. México: Siglo XXI.
- LOWI, THEODORE. (2000) “Políticas públicas, estudios de caso y teoría política”, en: Luis Aguilar Villanueva. *La hechura de las políticas* (3ª ed.). México: Miguel Ángel Porrúa.
- MARTORELL CAMPOS, FRANCISCO. (2017) “El final de la historia a la luz de la utopía política. Entre Fukuyama y Jameson”, en: *Política y Sociedad*. Vol. 54, No. 2. pp 557-576.
- MAUSS, MARCEL Y EMILE DURKHEIM. (1971) “De ciertas formas de clasificación primitiva”, en: Marcel Mauss. *Instituciones y culto. Obras II*. Barcelona: s/e.



- MERTON, ROBERT. (1936) “The unanticipated Consequences of Purposive Social Action”, en: *American Sociological Review*, Vol. 1, Núm. 6.
- MOORE, H. L. (1990) “Visions of the Good Life: Anthropology and the Study of Utopia”, en: *Cambridge Anthropology*. Vol.14, No. 3.
- NATES, BEATRÍZ. (2011) *La territorialización del conocimiento. Categorías y clasificaciones culturales como ejercicios antropológicos*. México: An-thropos-UAM.
- NEEDHAM, RODNEY. (2009) “Introduction”, en: Durkheim Emile y Marcel Mauss. *Primitive Classifications*. Londres: Cahen & West.
- RICOEUR, PAUL. (2008) *Ideología y utopía*. Barcelona: Gedisa.
- RICHARDSON, JANE Y A. L. KROEBER. (1940) “Three Centuries of Women’s Dress Fashions. A Quantitative Analysis. en: *Anthropological Records*. Vol. 5, No. 2. University of California Press. Recuperado de <http://dpg.lib.berkeley.edu/webdb/anthpubs/search?all=&volume=5&journal=3&item=3>
- SABINE, GEORGE. (1963) *Historia de la teoría política* (2ª ed.). México: FCE.
- SARGENT, LYMAN TOWER. (1994) “The Three Faces of Utopianism Revisited”, en: *Utopian Studies*. Vol. 5, No. 1.
- SCHLUCHTER, WOLFGANG. (2017) *El desencantamiento del mundo. Seis estudios sobre Max Weber*. México: FCE.
- SCHMITT, CARL. (1998) *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza Editorial.
- SCOTT, JAMES. (2000) *Los dominados y el arte de la resistencia*. México: Editorial Era.
- SERRANO, ENRIQUE. (1998) *Consenso y conflicto. Schmitt, Arendt y la definición de lo político*. México: CEPACOM.
- STOPPINO, MARIO. (2002) “Totalitarismo” en: Norberto Bobbio et al. *Diccionario de política* (13ª ed.). México: Siglo XXI.
- SUAREZ IÑIGUES, ENRIQUE. (2001). *De los clásicos políticos* (83ª ed.). México: Miguel Ángel Porrúa-FCPYS.
- TEJERA, HÉCTOR. (2007) “Presentación” y “Ciudadanía, partidos políticos y gobiernos locales en la Ciudad de México: cultura y democracia ciudadana”, en: Scott Robinson et al. (Coordinadores). *Política, etnicidad e inclusión digital en los albores del milenio*. México: UAM-Miguel Ángel Porrúa.



- 105 -

TURNER, VÍCTOR. (1999) “La clasificación de los colores en el ritual *ndem-bu*”, en: *La selva de los símbolos* (4ª ed.). México: Siglo XXI.

- (2002) “*Mukanda*, circuncisión de muchachos. Las políticas de un ritual no político”, en: Ingrid Geist (Compiladora). *Antropología del ritual. Víctor Turner*. México: INAH/ENAH.

VARELA, ROBERTO. (1996) “Los estudios recientes sobre ‘cultura política’ en la antropología social mexicana”, en: Esteban Krotz (coord.). *El estudio de la cultura política en México (Perspectivas disciplinarias y actores políticos)*. México: CIESAS-CONACULTA.

WALLACE, ANTHONY. (1956) “Revitalization Movements”, en: *American Anthropologist*, Vol. 58, No. 2. pp. 264-281.

WEBER, MAX. (1964) *Economía y Sociedad* (2ª ed.). Dos tomos. México: Fondo de Cultura Económica.





El lugar sin límites, la constitución de la casa-taller Los casos de Moroleón y Uriangato, Guanajuato, México

The house-workshop in the clothing industry. The cases of Moroleón and Uriangato, Guanajuato, Mexico

Octavio Martín Maza Díaz Cortés Universidad Autónoma de Aguascalientes (México)

Marisa Josefina Valadez Montes Universidad Autónoma de Aguascalientes (México)

octaviomazadc@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0002-3991-7751>

marisa.valadezm@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3317-5638>

Recibido: 18 de septiembre de 2019.

Aprobado: 30 de abril de 2020.

Resumen

El objetivo de este artículo es analizar la configuración productiva de la casa-taller en la industria de la confección de Moroleón y Uriangato, Guanajuato. Mediante la etnografía y trabajo de archivo en ambas localidades se muestran las características y dinámicas de trabajo de los talleres de rebozo y su transición a la casa-taller. Para ello, se reconstruyeron trayectorias productivas de los talleres, así como la historia laboral de exrebeceros, fabricantes de ropa y costureras. Reflexionamos cómo en este mercado de ropa se conjuntan elementos de las economías formal e informal y generan una serie de recursos sociales que articulan el trabajo manual o artesanal con el trabajo intensivo.

La investigación concluye que, en el marco del capitalismo contemporáneo, los aspectos morales de la economía persisten en la configuración de formas de producción y fuerza de trabajo. Los sujetos se ven interpelados por dimensiones íntimas a partir de las cuales se negocian elementos laborales que, a su vez, dan respuesta a las presiones del mercado y producción de prendas.

Palabras clave: casa-taller, economía informal, producción

Abstract

The aim of this article is to analyze the productive configuration of the house-workshop in the garment industry of Moroleón y Uriangato, Guanajuato. Through ethnography and archival work in both locations, the characteristics and work dynamics of the rebozo workshops and their transition to the house-workshop are shown. To do this, the productive trajectories of the workshops were reconstructed, as well as the labor history of former gardeners, clothing manufacturers and seamstresses. We reflect on how elements of the formal and informal economies combine in this clothing market and generate a series of social resources that articulate manual or artisanal work with intensive work.

The research concludes that in the framework of contemporary capitalism, the moral aspects of the economy persist in the configuration of forms of production and workforce. Subjects are challenged by intimate dimensions from which labor elements are negotiated, which, in turn, respond to the pressures of the market and the production of garments.

Keywords: house-workshop, informal economy, production

Introducción

El objetivo de este artículo es analizar las dinámicas productivas en la industria de la confección en Moroleón y Uriangato, Guanajuato. De manera específica nos interesa reflexionar sobre la configuración y constitución de la *casa-taller* como un espacio de trabajo en el que intervienen distintos elementos sociales y culturales que son parte de la trayectoria histórica y social de la economía informal. En una dimensión más amplia nos proponemos pensar en esta unidad productiva como un engranaje que genera nuevas fuentes de acumulación de riqueza que se dan dentro de contextos de desigualdad (Beneria, 2003) o bien, que se nutren de las posiciones desiguales entre sujetos.

Desde su origen, la casa-taller se definió por ser un espacio doméstico donde se imbricó la producción de prendas de vestir para dar pie a una nueva configuración laboral y productiva, sobre todo, cuando las mujeres se insertaron como parte nodal de la industria de la confección en estos dos municipios. La mayoría de estos establecimientos se originaron en los hogares de propietarios de talleres que fabricaban rebozos después de la segunda mitad del siglo XX. Ahí, las mujeres realizaban el trenzado ornamental de estas prendas, lo que dio pie a un incipiente lugar de producción textil. Entonces prosperó una vocación productiva que se transformaría al incorporar la elaboración de colchas entre 1950 y 1960, y una década más tarde, al producir prendas hechas con tejido de punto, las cuales compartirían mercado con la ropa para dama e infantil a partir de los años ochenta. Durante la década de los noventa, los cambios en la economía nacional, así como la apertura comercial en el mercado de las prendas de vestir, propiciaron una dura competencia que llevó a las y los propietarios de las casas-taller a consolidar redes comerciales que les permitieron aumentar su volumen de venta (Estrada y Labazeé, 2007; García, 2015). Se trata, entonces, de la transformación del espacio familiar en el que se combinan elementos relativos a las relaciones domésticas y lo laboral a partir de una estrecha relación entre lo productivo y lo reproductivo, en la que también se implican dinámicas del control, gestión de la mano de obra y formas locales de flexibilización productiva, todas en marcos culturales específicos.

De esta manera, la casa-taller como unidad económica tiene cualidades que la hacen un entramado complejo. Por un lado, parte de la producción de prendas depende de una mano de obra que realiza un trabajo manual o artesanal¹,

¹ De acuerdo con Victoria Novelo (2004) lo que puede considerarse “propio” de la cultura artesana está vinculado centralmente con los valores, códigos, simbolizaciones y tradiciones originados en la experiencia compartida en el espacio de la producción, los procesos de trabajo y los rituales religiosos y profanos de los que participaban. Sobresalen, por su permanencia, algunas conductas, hábitos y valores como el individualismo, el secreto del oficio, la defensa del control personal sobre los ritmos y las cargas del trabajo, la preferencia por las relaciones cara-a-cara con el consumidor y la orientación de los ciclos de producción de acuerdo con una economía moral



movilizado por una serie de recursos sociales a nivel local. Por otra parte, también está presente la modernización y el uso de tecnología de punta que permite la conexión de la industria de la confección con capitales de orden regional, nacional, e incluso, global.

Ambos factores son fundamentales para entender la acumulación de capital, así como su inserción en dinámicas de mercado. Esta explicación permite entender que los procesos mercantiles se sostienen en dinámicas laborales que, en gran medida, se desarrollan en marcos de la economía informal que gestiona el trabajo desde entramados personales, o íntimos, como la casa, y que dan cuenta de que las interpretaciones culturales también configuran las condiciones materiales (Porter, 2008). De tal forma, nuestros planteamientos exponen la necesidad de analizar con detalle cada espacio productivo, para evitar generalizaciones que culpen a las pequeñas empresas de la pobreza de regiones como Latinoamérica, tal como se presenta en los informes de la Organización Internacional del Trabajo (OIT, 2018).

El taller de rebozo y colcha en Moroleón y Uriangato

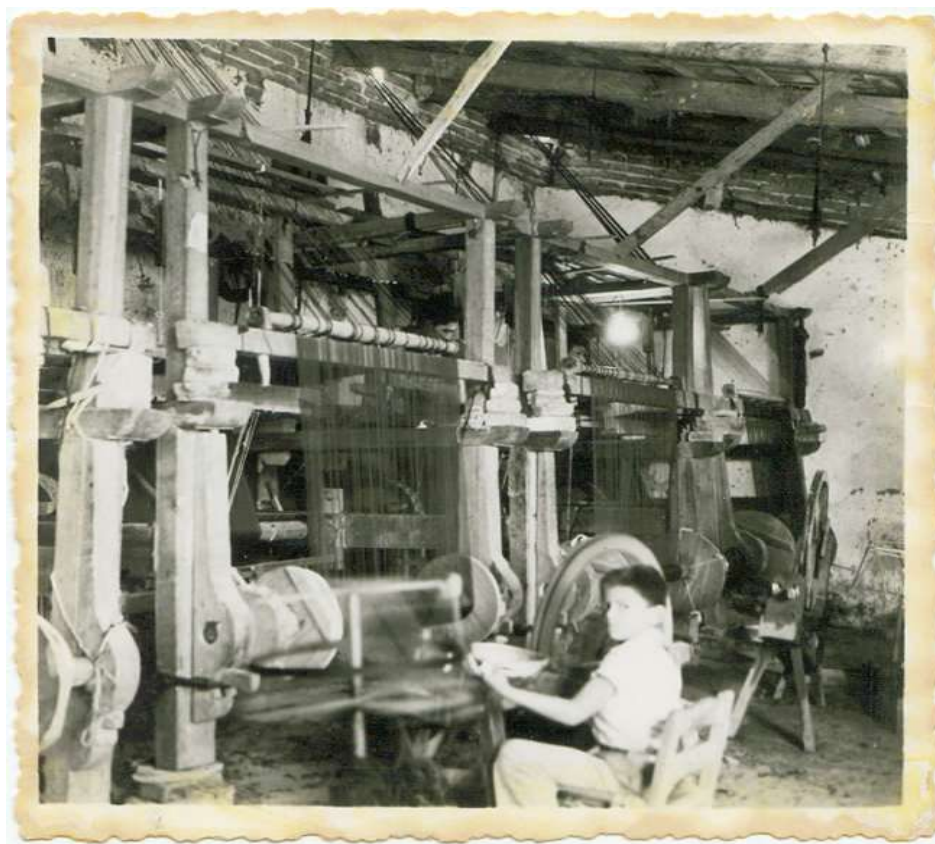
Hasta los primeros años del siglo XX las actividades que predominaban en Moroleón y Uriangato eran la agricultura, la cría de ganado porcino y la elaboración de aguardiente, junto con el trabajo de rebocería hecho en los telares². La producción de ropa en estos municipios comenzó en los talleres de rebozo que se remontan a la segunda década del siglo XIX. Estos talleres generalmente se encontraban separados de la unidad doméstica, de forma que este último espacio era reservado para las mujeres, el cuidado de los hijos y, en su caso, para la cría de ganado porcino. Entonces, la producción de prendas estaba a cargo de los hombres quienes laboraban en los telares donde trabajaban el algodón para la producción de hilo, su teñido y el tejido de rebozo sin registrar una participación femenina significativa en el proceso de producción (Fotografía 1).

fincada en las necesidades materiales y espirituales de la vida doméstica.

2 En ambas localidades hubo repartición ejidal. En el caso de Uriangato, el 14 de febrero de 1918 se firmó el acuerdo y resolución presidencial mediante que creó El Ejido de San Miguel Uriangato, la cual abarcó 1755 hectáreas que en su radio abarcó la actual mancha urbana de Uriangato y Moroleón. Asimismo, se señala que aún en la década de 1950-1960, prevalecían la cría de ganado avícola y porcino, actividades de las cuales se derivaron asociaciones de avicultores y porcicultores. (Niño, R y Guzmán, A, 2015) En el caso de Moroleón, predominan la pequeña propiedad con unas 14,000 hectáreas y la ejidal con aproximadamente 1,529 hectáreas, distribuidas en: Ejido Moroleón 293 hectáreas, de las cuales 220 son de uso agropecuario, 68 de agostadero y 5 de infraestructura urbanizada. Se señala que el uso agrícola tiene un porcentaje de 80%, el pecuario un 14% y un 5% es de uso urbano e industrial. (Martínez, A y Gordillo, E, 2010)



Para establecer³ un taller de rebozo se requería de un capital económico y social ya que, por una parte, era necesario saber o aprender a fabricar estas prendas, y por otro, la disposición de una cantidad de dinero que permitiera adquirir los telares. La crianza de ganado porcino que se hacía en las propias casas y chiqueros aledaños, así como la agricultura, permitieron la existencia de un capital económico en los dos municipios, que a su vez propició el establecimiento de rebocerías.



Fotografía 1: Niño aprendiendo a trabajar el telar en el taller de rebozo. Fuente: Archivo Histórico de Uriangato. Fondo Fotográfico General. s/f

Más tarde, la actividad comercial derivada de la venta de prendas en ciudades del norte del país también favoreció la aparición de nuevos talleres en ambas localidades:

A los 15 años yo me vine a la frontera con mi papá. Como él era comerciante, él vendía colcha en la frontera porque allá el rebozo casi no se usaba. (...) la llevaba a Matamoros, Río Bravo, todo el terreno de las rancherías. A los 15 años yo

³ La forma en la que inician los talleres se vincula a lo sucedido en el Agreste de Pernambuco en Brasil, a partir de las investigaciones de Vêras (2011) se observa la forma en la que la producción del hogar y los vínculos comerciales generan una nueva configuración comercial, laboral y productiva.



me fui con mi hermano a vender a la frontera durante los meses de junio y julio. Él daba fiado, pero como quiera él era el dueño. En ese tiempo, mes y medio dos meses, me gané 500 pesos. En ese tiempo yo trabajaba con un señor que se llamaba Raymundo Martínez y cuando llegué de la frontera fui y le dije:

- ¿Mundo, me das trabajo? ”.

-Él me dijo: “fíjate que ya no tengo en que ocuparte. Mejor te vendo el telar con lo que tengo aquí”

Fui con mi papá y me dijo “sí, vamos para que lo trates”. Lo trató (mi papá) en 320 pesos con todo lo que tenía. Con los 100 que me sobraron compré hilo y ar-tícela y me puse a trabajar. Duré un año trabajando y mi capital iba aumentando, pero yo siempre pensando en salir adelante. Pensé en buscar trabajo en un telar de rebozos de jaspe y dije “ahí me voy a enseñar”. Entonces, me metía trabajar con un señor que se llamaba Antonio Aguado. Ahí tenían 4 telares y ahí me en-señé a “corregir”, yo no sabía y ya a los tres, cuatro días echábamos carreritas.

Luego, mi hermano me dijo “vente a otro taller” pero era de Jaspe. Ahí duré casi como 2 años ocho meses, ahí acabé de aprender. A él le faltaba urdidor porque él también ya quería parar. Y ahí completé enseñarme. Luego, volvimos yo y un hermano mío a la frontera. Él se quedó allá a trabajar las tierras y yo me vine y ya empecé”

El trabajo en los talleres propios se intercalaba con el empleo y aprendizaje en otros, lo cual facilitaba una forma de aprendizaje del oficio y con ello se abría la posibilidad de producir una variedad más extensa de rebozos. “Aprender el oficio, trabajando” es una forma de relación laboral que permitía la reciprocidad entre trabajadores y patrones, quienes ocasionalmente se convertían en dueños de sus propios talleres. Como señala Gutiérrez (2013) quien estudió el caso de los talleres de confección en Zapotlanejo, Jalisco: es común que en este tipo de unidades productivas se funden redes solidarias de conocimiento individuales o co-lectivas mediante la cooperación entre individuos de su comunidad o con actores institucionales que fortalecen la apropiación de conocimiento, de tal forma que:

...las empresas rurales constituyen fuertes redes de intercambio para el desarro-llo de conocimientos científicos, organizacionales, técnicos, financieros, entre otros, además incorporan una gran cantidad de conocimientos a partir de sus re-laciones formales e informales. Este intercambio se da por medio de la confianza y la cooperación, entre los individuos, los cuales son un activo valioso para el intercambio de bienes materiales o simbólicos (p.66).

En Moroleón y Uriangato se generó una nueva forma de acumulación del capital que se nutría con el empleo temporal de en las parcelas y los ciclos migratorios. Estas formas de relación basadas en la confianza además de una acumulación de capital social y económico permitían su circulación a través de la interacción entre “maestros y aprendices” que, a su vez, aportaba disponibilidad de mano de obra entrenada.



Como indica Fiona Wilson (1990), el tipo de mano de obra utilizada en los talleres de confección suele provenir de grupos sociales a los que se les atribuyen posiciones subordinadas en las relaciones de género, étnicas y generacionales. De manera que, en la fase inicial de la industrialización, el capital invade y coloniza las relaciones de dominación/subordinación, de acuerdo con el género, ya prevalecientes en la sociedad local, usando los huecos de los que habla Cristina Cacciamali (2016), para generar una alternativa económica a partir del proceso de informalidad. Así, en un contexto de producción agrícola y agropecuaria, los talleres de rebozo inauguran en Moroleón y Uriangato un estrato social compuesto por artesanos que desentrañaban el aprendizaje de una tecnología textil tradicional.

Durante la década de 1940 los talleres de rebozo dieron paso a la introducción de tejedoras manuales para la producción de colchas. En ese momento, la principal mano eran hombres quienes ya tenían un entrenamiento en la manufactura de tipo artesanal, lo que se explica además por los requerimientos de fuerza física para operar la maquinaria. El proceso de producción se asemejaba al de rebozo para el que, en primer lugar, se teñía el hilo, luego, se hacían las madejas; posteriormente, los cañones y, estos, formaban canillas con las que el tejedor comenzaba el proceso de tejido de las colchas en máquinas manuales. La producción de un tejedor con buena habilidad era de 8 colchas al día, mientras que el promedio lograba cuatro⁴.

Por ejemplo, en el proceso de producción de colcha requería de:

- 1 Trabajador para hacer canillas
- 1 Cañonero
- 1 Teñidor
- 1 Amarrador
- 1 Tejedor⁵

Hacia 1950 cuando la producción de colcha se encontraba en auge, las mujeres se incorporaron al proceso productivo de esta mercancía (ver cuadro 1). Por las tardes, después de realizar las actividades domésticas y de crianza, las madres de familia con sus hijos se reunían para realizar el “trenzado” de las colchas, -que también se realizaba con el rebozo- y que consistía en un adorno colocado en el perímetro de la prenda.

Se trataba de un trabajo manual que requería habilidad y simetría, con una fuerte degradación de la visión de las mujeres. Inicialmente, esta parte de la fabricación era llevada a casa por los dueños y trabajadores de los talleres a

4 Entrevista a ex productor de colchas. Uriangato, Gto. Mayo, 2016.

5 Entrevista fabricante de rebozo. Uriangato, Gto. Junio, 2016



sus esposas. Posteriormente, también formó parte del trabajo *por encargo* que se hacía en las casas.

En los talleres el hombre se dedicaba a los trabajos más pesados: cargar, ver entregas (de prendas). La mujer se dedicaba a otro: a coser. (...) El rebozo, en la parte donde vienen los nuditos, se lo dan a señoras que quieren hacer ese trabajo. Ya en la tarde se ponen hacerlo. Aquí lo que nos ha ayudado es la familia, que está un poquito más unida. Prácticamente todo se hace en familia. La mamá prepara la comida, termina la comida y tiene la tarde que es cuando se ponen hacer esos trabajos, o después de la cena: “vamos a darle un rato en la noche”.

De esta manera, se asentó uno de los precedentes para que el proceso textil se incorporara al espacio doméstico mediante la participación de las mujeres. La participación de la familia incluye a los hijos tanto hombres como mujeres, quienes aprenden el oficio en casa desde edades muy tempranas.

Cuadro 1. Incursión de las mujeres en las actividades productivas de la industria de la confección en Moroleón y Uriangato y el uso de espacios domésticos para la producción en la casa-taller⁷

Periodo	Mujeres	Espacios doméstico-productivos	Hombres
1940-1960	-Proceso: Terminado de colcha -Tipo de trabajo: Manual/Trabajo complementario en casa	-Sala de la casa / habitaciones (ocasionalmente)	-Proceso: teñido del hilo, elaboración de madejas, “cañones” y, “canillas”. Tejido de colchas Trabajo en tejedoras -Tipo de trabajo: Técnico/artesanal Taller de colchas
1950-1980	-Proceso: Terminado de colcha y costura recta -Tipo de trabajo: manual y técnico (aprendido de forma empírica en el trabajo en casa y talleres de otras casas)	-Sala de la casa -Habilitación de habitaciones al fondo o en la parte trasera de las casas para instalación de máquinas de coser. -Uso del zaguán como taller de costura (en casas pequeñas)	-Proceso: teñido del hilo, elaboración de madejas, “cañones” y, “canillas” y trabajo en tejedoras programables (de tarjeta) -Tipo de trabajo: técnico de producción y diseño (década de los 80) Comercio de ropa (rutas comerciales)

6 Entrevista. Asociación Civil Uriangato. Marzo, 2016. Uriangato, Gto.

7 Los periodos no se describen de manera lineal debido al traslape productivo de nuevas mercancías textiles con las que ya se fabricaban en la casa-taller



	-Comercio de ropa	-El zaguán o “afuerita de las casas se reunían las mujeres” (trabajo por encargo en las rancherías) Transformación del espacio doméstico (cocheras, salas, zaguanes) para la construcción de locales comerciales	
1990-2014	Proceso: corte, confección y diseño de ropa -Tipo de trabajo: técnico (costura recta, over, collareta), persistencia del trabajo manual -Comercio de ropa	-Taller de costura como parte de las casas Habilitación o compra de casas o terrenos para convertirlas en talleres de confección	Tipo de proceso: Cortadores Operadores de máquinas digitales Costura recta, over, collareta Tipo de trabajo: técnico/calificado -Comercio de ropa

Fuente: Elaboración propia con base en entrevistas y notas de diario de campo⁸

La experiencia de los productores y las “rutas” mercantiles que trazaron los comerciantes que salían de Moroleón y Uriangato para vender rebozos en los estados del norte y centro del país contribuyó a generar relaciones comerciales con gente de estos lugares, de manera que podían hacerse de “clientes fijos” en quienes podían confiar y vender a crédito. De esta forma algunos fabricantes aseguraban la venta de sus prendas durante los meses posteriores. Asimismo, la continua relación comercial en estas ciudades permitió que la gente adquiriera habilidades para la fabricación de colcha en ciudades como la CDMX. Luego, a su regreso a estos municipios emprendían negocios o trabajaban en los talleres: “Salíamos a “la misión” (ir a vender a la Ciudad de México). Por Lecumberri se hacían colchas, pero ocupaban gente de aquí, así que el flujo de gente a México era constante”⁹. De acuerdo con los ex productores de colcha, algunas de las mismas tejedoras usadas para la fabricación de este artículo también posibilitaron la elaboración de lienzos de tejido de punto, lo cual abrió un nuevo mercado de ropa en ambos municipios.

⁸ Entrevistas hechas a ex productores de colcha. Uriangato. Mayo, 2016. Uriangato, Gto.

⁹ Entrevista a ex fabricante de colchas. Mayo, 2015. Uriangato, Gto.



En el transcurso de la década de 1960 comenzó la introducción las máquinas de costura recta. Inicialmente, éstas fueron compradas con capitales de los propios reboceros y colcheros quienes comenzaron a incursionar en la fabricación de suéteres, ya que contaban con el tejido de punto. Fue entonces que las mujeres se integraron de manera permanente a los talleres, ayudando en el terminado y costura de estas prendas. En el transcurso de los años se transformó la forma de producción de prendas a una forma automatizada, con lo que se disminuyó el trabajo manual: “Hasta el año de 70-75 todas las casas eran talleres. Inclusive, se daban maquilas a las rancherías. Cuando metieron la maquina motorizada, bajó la manual. Máquinas que ya no necesitaban más que un trabajador”¹⁰. Entonces, el paso del trabajo artesanal al automatizado y semiautomatizado fue posible por la incorporación de las mujeres en la confección de ropa (Fotografía 2):



Fotografía 2: Diversificación de mercancías producidas en Moroleón y Uriangato. Rebozos, colchas, suéteres hechos de tejido de punto y aguardiente. Fuente: Archivo histórico del Municipio de Uriangato. Fondo General. s/f

La disponibilidad de mano de obra doméstica y su adjetivación como actividad de “tiempo libre” propició que el trabajo de las mujeres fuera gestionado y negociado en los límites de espacio privado. Se fraguó una nueva organización social en torno al trabajo y, con ello, se reforzó el funcionamiento de la casa-taller como unidad económica. En la década de los ochenta, la mano de obra femenina prácticamente era el principal motor de la economía de estos lugares, ya que permitió la incorporación de producción “por encargo” o maquila de prendas, con lo que

10 Entrevista a ex fabricante de colchas. Mayo 2015. Uriangato, Gto.



se aumentó la oportunidad de producir en cantidades mayores. En la década de los noventa, esta tendencia al crecimiento de la producción y comercialización se combinó con la franca incorporación de tecnología textil de origen italiano y alemán en los medianos y grandes talleres. La crisis de 1994, así como la adhesión al TLC golpearon duramente al sector textil en todo México. Pero se debe aclarar que el efecto no es el mismo para todas las configuraciones económicas.

La importación de insumos de origen asiático desestabilizó los precios de producción y venta de mercancías, de forma que orillaron a los productores de Moroleón y Uriangato a buscar nuevas alternativas a la comercialización directa. En 1995 Vangstrup señalaba que “El sistema de comercialización más importante para los talleres sigue siendo la venta directa a clientes de mayoreo. Pero en una situación de alta competitividad ya resulta insuficiente. Otra modalidad ha sido la de tener una tienda propia donde vender parte de la producción” (Vangstrup, 1995: 123-124). Nuestros datos de campo coinciden con el último señalamiento, ya que, a nivel local, creció de manera importante la construcción de locales comerciales en la avenida principal que conecta ambos municipios. Esto permitió que la venta al menudeo se incrementara porque los autobuses repletos de compradores, así como las familias en busca de prendas económicas, podían hacer un recorrido en el que podrían adquirir variedad de ropa. Ello permitió que buena parte de las casas-taller sobreviviera a la competencia de productos importados. De tal forma que las estrategias de los productores les permiten crecer en periodos en los que la rama industrial se ve afectada.

Las tejedoras digitales que funcionaban con base en tarjetas electrónicas programables, que fabricaban tejido con diseño, y más tarde, hacia finales de los noventa y hasta la actualidad, con las tejedoras “santoni”, que son máquinas de tejido automatizadas, fueron un factor que permitió la competitividad de la producción textil de estos municipios. A su vez, ello implicó que las mujeres aprendieran a trabajar de manera especializada en máquinas de coser over y collareta, que les permite “cotizarse” como buenas trabajadoras en los talleres. No obstante, siguen relegadas del manejo de tecnologías digitales, ya que la actividad que tienen en esta parte productiva en comparación con los hombres es mínima. Este es otro de los elementos que se debe destacar, pues existe un proceso de modernización de la producción. Wilson (1990) afirma que:

La producción del taller capitalizada es una forma en la cual se emplean trabajadores “libres”, pero se les define como subordinados. Cuando los talleres descansan en la mano de obra femenina, aun cuando la acumulación del capital desde el principio se haya derivado del empleo de mano de obra asalariada, el modelo de relaciones laborales seguido de la fase temprana es tomado de la imagen de la producción de la unidad doméstica de tal suerte que las jerarquías de género y generacionales se trasladan desde la unidad doméstica a organizar las relaciones sociales de producción del taller. (...) En su fase inicial, el modelo unidad doméstica en la producción de taller sostendrá la segregación de a mano



de obra y la no comparabilidad de las diferentes categorías de la fuerza de trabajo. De ahí se sigue que ciertos procesos productivos y algunos artículos tienen mayores posibilidades de ser realizados en talleres debido a razones sociales y no técnicas (p. 228).

Para esta autora la clandestinidad de los talleres, así como la segregación por géneros ha contribuido a perpetuar la imagen del taller como espacio doméstico, más que industrial. Por ello, desde esta perspectiva, las mujeres en su rol de esposas o propietarias asumen una identidad de madres que esperan lealtad y trabajo duro a cambio de protección y ayudas esporádicas.

Tales aspectos dan oportunidad de exponer cómo la economía y trabajo informal además de ser resultado de condiciones estructurales y macroeconómicas, también son posibilitadas por trayectorias forjadas por las y los sujetos en las que intervienen de forma determinante aspectos subjetivos, como su condición y posición social, dinámicas de control y disciplina laboral y relaciones de reciprocidad. Estas últimas, adquieren un papel central en momentos clave de las negociaciones económicas y funcionan a partir de dispositivos que se conectan con motivaciones de carácter simbólico como el honor, la jerarquía y el cumplimiento del *deber ser* relativo a ciertos roles sociales, en este caso, ser mujer trabajadora en el ámbito doméstico. Como tal, esta es una categoría que merece ser explorada, ya que arroja nuevas luces sobre el trabajo informal, sus formas de producción, reproducción, así como su transformación.

La casa-taller

Algunos estudios han documentado el establecimiento de la *casa-taller* para mostrar los procesos sociales e históricos acerca de la transformación de la propiedad, los procesos de acumulación y las dinámicas productivas en la industria textil (Wilson, 1990; Arias, 1986)

Por un lado, desde la década de los ochenta se generaron nuevas discusiones acerca de la micro y pequeña empresa en los distritos industriales y el papel que desempeñaron las unidades productivas que los integraban. Las micro y pequeñas empresas son protagonistas de estos enclaves productivos en los que la casa-taller se mantiene como opción, aún en los nuevos escenarios económicos dominados por los grandes capitales globales. Como indica Saraví (1996) su crecimiento en el número total de establecimientos industriales, su capacidad de adaptación y flexibilidad que les ha permitido adecuarse a fluctuaciones y cambios en la demanda, la coyuntura económica, y su capacidad para generar empleos cuando el sector público y privado de las medianas y grandes empresas se ha estancado, han sido parte de sus cualidades, al grado de ser el gran empleador de la economía mexicana, con consecuencias que no se pueden generalizar, pues remiten a acuerdos particulares y no siempre explícitos. La configuración



de sus relaciones laborales les permite una rápida adecuación a los mercados, las distintas demandas, su desarrollo tecnológico y su capacidad de generar condiciones para la cooperación entre las firmas a través de lazos horizontales generaron expectativas para visualizar a las micro y pequeñas empresas como uno de los rubros más dinámicos en el sector industrial. Aunque, por otra parte, también destacan el deterioro de pequeñas firmas, bajos salarios y extensión de las jornadas laborales, los bajos niveles de sindicalización también favorecen distintos tipos de explotación (ibíd.)

Saraví señala que las micro-industrias han sido caracterizadas por atributos como (P.8):

- 1) ocupan hasta 15 trabajadores
- 2) no hay división entre trabajo manual y no manual
- 3) el propietario se presta a las tareas manuales
- 4) con frecuencia se usa mano de obra familiar
- 5) la producción es intensiva en mano de obra
- 6) el trabajador mantiene un amplio control del proceso de trabajo

Aunque estos rasgos no prevalecen en todo tipo de pequeña empresa, ni son características permanentes en su organización, son elementos que comúnmente se encuentran combinados pero que cambian de acuerdo con el contexto. Sin embargo, como bien señala este autor: el aspecto clave no es la pequeñez en sí misma, ni la proximidad territorial, sino el entretrejo y la interdependencia de relaciones socio-productivas. Entonces: “la coincidencia en un área geográfica no significa una simple concentración territorial, sino la pertenencia a una misma comunidad, es decir, compartir un mismo conjunto de pautas y valores socioculturales como así también una historia común” (Dei Ottati en Saraví, 1996: 97). De tal forma, Saraví (1996) menciona que un rasgo clave en este tipo de organización es que la comunidad y la empresa tienden a compenetrarse: “la ilegalidad, la plurifuncionalidad de la unidad doméstica, y ciertos elementos de la organización del proceso de trabajo son factores que mantienen relaciones de mutuo condicionamiento con la dinámica interna de las pequeñas unidades productivas” (p. 13).

El estudio de la *casa-taller* descubre ciertos aspectos acerca de la economía informal porque, vista como espacio productivo, incluye aspectos íntimos y emotivos de las y los sujetos que también encuentran lugar en el espacio doméstico como complejo económico. Ahí se develan los aspectos morales que también conciernen a la economía. La producción se ve interpelada por la vida privada de las y los actores, entonces, también se convierten en claves para discernir la producción de riqueza en el contexto un capitalismo cada vez más complejo. Este as-



pecto resulta relevante ya que nos muestra la forma en la que los roles de género se reproducen y la estructura familiar se imbrica con el taller, tal como lo muestran Alba y Krujit (1995). Lo anterior da pauta a las reflexiones que posteriormente Carlos Alba desarrolla con Lins Ribeiro al analizar la globalización desde abajo, donde formas como la cas- taller se convierten en alternativas tan válidas como la propia estructura del capitalismo (Vega, Ribeiro y Mathews, 2015).

La relevancia de hacer del espacio privado, un espacio productivo de mujeres, en buena medida, radica en lo que Scott (2018) señaló respecto del trabajo de los sastres en Londres del siglo XIX, cuando al llevarse el trabajo a casa rompían un conjunto de divisiones “naturales” entre el trabajo, el descanso y el trabajo realizado por cada miembro de la familia:

La solución para los sastres, implicaba una clara separación entre el trabajo y la casa. Y tal separación implicaba la clarificación de todas las demás cuestiones. El trabajo en el taller era por definición, calificado, el que se realizaba en casa era no calificado tanto sin importar el sexo del trabajador. El deterioro económico y la descalificación se equiparaban con un cambio del espacio masculino al femenino. La confusión de esferas desembocaba inevitablemente en la corrupción del hogar y del trabajo; los hombres que trabajaban en sus casas debían soportar la degradación de su condición, al verse implícitamente asociados a la femineidad. En ese sentido, la defensa del *atelier* aseguró la masculinidad de la capacidad técnica y la identidad política de los sastres como trabajadores calificados (p.135).

En su exposición, Scott refiere a la confección como un proceso en el que también se imbricaron otras dinámicas domésticas. Durante éste, las costureras calificadas se mezclaban con las costureras no calificadas en los talleres, debido a que el mercado de la confección atrajo a la clientela de medios más modestos, de la cual habían dependido algunas modistas y costureras, y estas mujeres intentaron compensar sus pérdidas aceptando trabajos por pieza. A menudo, las bajas tarifas por pieza las obligaban a incluir a los miembros de la familia en su trabajo: hijas, hermanas y abuelos ancianos podían ser requeridos para ayudar a una madre a terminar sus trabajos de costura. Las muchachas que aspiraban a una calificación más elevada podían empezar ayudando a sus madres, y luego, podían encontrar una mejor situación, aunque también podían terminar como al principio (p. 137-138).

Durante este proceso de cambio en la industria de la confección de esta época, también se forjó una histórica asociación del trabajo de las mujeres con la representación del amor a la familia y sus hijos. Así, se identificaba a la feminidad con el amor y los lazos emocionales. Como señala Scott, las mujeres encarnaban y expresaban los sentimientos humanos, lo que, en el caso de la maternidad, constituye un punto nodal al ser un aspecto simbólico del esfuerzo y entrega que se mantiene vigente con relación al trabajo. De esta manera, la manufactura de costura permitió que el espacio doméstico se consolidara como un lugar donde se



incorporaba mano de obra familiar, mientras al mismo tiempo se constituía como un espacio en el que era posible diversificar las alternativas de acción económica, debido a que es un lugar donde difícilmente penetra la regulación del Estado gracias a las relaciones sociales informales.

En nuestro contexto, en el siglo XXI, podemos ubicar el histórico desplazamiento de la industria de la confección de las grandes ciudades a pueblos y comunidades en toda la República Mexicana. El occidente de México tiene como elemento común la maquila domiciliada. Este modo de producción se debe a factores como la migración de la población masculina, los roles de género y la condición clandestina de los talleres domésticos de costura que abarata la mano de obra.

Según Patricia Arias (1986), fue en el marco de la primera fase del modelo de sustitución de importaciones cuando la industria del vestido fue desplazada de las prioridades oficiales en cuanto a desarrollo industrial se refiere. De acuerdo con ella, se dibujaba una tendencia de heterogeneidad en las formas de organización y manejo de los trabajadores, en el tamaño y complejidad de los establecimientos, que se acentuaba en la pequeña industria. La diversificación de la producción necesaria para ofrecer productos y calidades diversas complejizó los procesos de grandes empresas, que a pesar de estar equipadas tecnológicamente y organizativamente se enfrentaron con un modelo rígido impuesto por el Estado y la clase obrera. En cambio, la empresa clandestina representaba la posibilidad de flexibilizar y abaratar los procesos de trabajo. De esta manera, proliferaron los talleres y el trabajo a domicilio en las colonias populares urbanas. Sin embargo, en los años setenta este tipo de industria comenzó a ser verificada por entidades estatales como la Secretaría de Hacienda, Seguro Social y organizaciones sindicales que exigían el pago de cuotas, de tal forma que se abrió la posibilidad de llevar este tipo de producción al escenario rural. Según Arias, este fue un campo fértil para la flexibilización del trabajo ya que no era necesario una maquinaria abundante para abrir talleres; servicios urbanos como el agua y luz habían sido instalados en muchos de los municipios; las propiedades, así como los sueldos eran más bajos que en la ciudad. Además, había localidades, como las del occidente del país, donde existía una tradición textil que podría ser explotada.

Por su parte, Fiona Wilson (1990) señala en su trabajo, ya clásico en Santiago Tangamandapio, Michoacán, que algunos factores que intervinieron para favorecer la proliferación de estos talleres fueron la semiproletarización masculina, ya que prácticamente no había contribuido a detener la necesidad de dinero en efectivo. Entonces, pocas mujeres podían contar con el apoyo financiero adecuado o permanente de los esposos, padres o hijos. Este fracaso de los hombres en aportar un ingreso regular se debía, en parte, al empleo particular. Sin embargo, Wilson afirma que este proceso se vio exacerbado por las respuestas de las



dislocaciones sociales y económicas de sus vidas. Las mujeres casadas habían desarrollado muchas actividades generadoras de ingreso en “trabajos de mujeres” realizados en sus propias casas, entre la cuales se incluía la costura, tanto para las habitantes locales como para los fabricantes de rebosos zamoranos. Para las jóvenes solteras, el empleo en los talleres no acarreaba una gran discontinuidad, pero se exigía que las propietarias cumplieran el mismo papel que la señora, haciéndose cargo del entrenamiento, el manejo y la protección de las trabajadoras. Para las casadas y de mayor edad la costura a mano y el adorno de suéteres representaba una nueva posibilidad de maquila doméstica (Op. Cit.).

En su etnografía, Wilson plantea la importancia de las características de la propiedad y la producción en la industria rural. Con esto, la autora refiere al proceso de creación y crecimiento del taller y los cambios ocurridos en las características de la propiedad con el tiempo. En segundo lugar, señala la importancia de los patrones de producción y el proceso de trabajo en talleres de diferentes tamaños y su relación con los mercados cambiantes, con lo que apuesta por la importancia de estudiar las condiciones de la producción. En este contexto, igual que en nuestro caso, resulta de especial importancia el trabajo de las mujeres en los talleres. En su documento, Wilson menciona que la presencia de las propietarias en estos espacios había sido un elemento clave para la contratación de mano de obra femenina, la organización de la producción y el desarrollo de formas específicas de mantener la disciplina y el control de la mano de obra.

Para nosotros, en particular este último aspecto constituye uno de los procesos sociales que explican la forma de acumulación de riqueza en los talleres domésticos, ya que el proceso de expansión industrial y acumulación del capital en Moroleón y Uriangato también se da a partir de la feminización de la mano de obra, que si bien, en el transcurso de los años se ha modernizado, al mismo tiempo ha mantenido replegada en el espacio privado la mano de obra femenina a partir de valoraciones tradicionales dadas alrededor de la casa o la maternidad. Así, la manufactura de prendas hecha en el espacio doméstico preserva la clandestinidad de algunos talleres.

Desde la década de los sesenta, cuando se incrementó la incorporación de las mexicanas a la vida laboral, se han documentado los esfuerzos que realizan para cumplir con las actividades que tradicionalmente les son asignadas como el cuidado de la descendencia y del hogar, así como a la esfera laboral. Los límites de la jornada doméstica y laboral se redefinieron. Como señala Marcela Lagarde (2003):

La contradicción objetiva en la experiencia de la mujer, independientemente de que así lo conceptualice, consiste en que en un mismo día vive regímenes opresivos diferentes: con relaciones sociales diferentes, con normas y valores diferentes, con formas de evaluación no homogéneas; así requiere de dobles



habilidades, conocimientos y saberes, porque ambas jornadas implican especialización en ocasiones diferentes. Ambos conjuntos de trabajo forman una unidad entre el mundo de la reproducción y el de la producción. Entre lo público y lo privado (p.129).

Entonces, el trabajo femenino se convierte en un recurso natural, disponible para todos. De forma que “hay una parte no pagada del día de trabajo”, que se asimila al salario y forma parte de la acumulación de bienes¹¹ (Federici, 2004).

Parte de los estudios de género concibieron los análisis acerca del espacio público y privado como dos regímenes diferentes que constituían una doble opresión para las mujeres:

- a) La jornada laboral se señalaba como un espacio definido por relaciones contractuales, con límites definidos en cuanto a cargas de trabajo y horarios, así como derechos y obligaciones establecidos o negociados individual o colectivamente.
- b) La jornada doméstica se refería a las “propias de la naturaleza femenina”, sin límites formales, ni contratos, de las que, según Lagarde, emanaban fuentes de poder que remiten a esferas vitales como el amor, la obediencia filial o conyugal (p.130).

Entonces, la separación de espacios público y privado se convirtió en un eje de análisis acerca de la vida de las mujeres y la constitución de su rol social. Sin embargo, el tema que nos ocupa presenta un caso distinto. Se trata de la casa-taller como un espacio productivo basado en dinámicas domésticas e informales que, en la mayor parte de los casos, lleva el trabajo de las mujeres a un campo ambiguo como oficio de carácter no calificado. El hogar se interpreta como una unidad que comparte territorio, trabajo, capital y recursos sociales (Hondecneu y Sotelo, 1994 en Maza, 2013). Visto así, se genera la posibilidad de modificación en el hogar y su organización en diversos planos, como el espacial, el de estructura económica y el de los equilibrios de poder. Entonces:

Se considera que el trabajo a domicilio permite que los ingresos aumenten mediante un supuesto costo conyugal y social menor. Así la mujer se incorpora al trabajo sin que represente cambios al nivel de las jerarquías y la organización social. Se supone que las mujeres tendrán mayores posibilidades de trabajar cuando el trabajo que realizarán permite que no salgan del hogar y no tener horarios rígidos que afecten sus labores domésticas y de ama de casa. Con lo que se cubre la apariencia de que no existen cambios sustanciales (Op, cit p.58).

Estas mezclas de espacios se tornan centrales para el trabajo de mujeres ya que son ciertos márgenes productivos, sociales y espaciales los que permiten la

¹¹ Federici se refiere al ocultamiento del trabajo de las mujeres bajo la pantalla de actividad natural (p.177).



persistencia de lo informal, esto es, hay espacios de negociación del trabajo que no están regulados y que permiten una flexibilidad en cuanto arreglos de índole moral que repercuten en lo económico. En ese sentido, Arias (1997) plantea revisar nociones que tienden a invisibilizar el trabajo de las mujeres (en contextos agrícolas) cuando se le señala como “ayuda femenina” o “actividades complementarias”:

“En sociedades autoritarias en proceso de cambio económico intenso, la ficción de la ayuda, esa obligación conyugal y atributo femenino cuyas modalidades concretas pueden cambiar con el tiempo y las oportunidades pero que permanece inalterable como noción, parece haber facilitado a las mujeres el tránsito hacia nuevas formas de trabajo y salarización, con desgastes personales enormes pero reducidos costos conyugales y sociales. La noción de complementariedad, por su parte, ha tendido a oscurecer un fenómeno más general, ciertamente también más viejo: la añosa existencia de dinámicas y procesos económicos muy distintos en las sociedades rurales y sus consecuencias, también diversas, para la trayectoria y el destino de la gente del campo” (p.215)

Así, considerar “ayuda o complemento” al trabajo realizado por las mujeres permite preservar los roles y formas de organización, generalmente, basadas en roles tradicionales, de tal forma que la configuración de los espacios productivos también se orienta por valores arraigados en la cultura local, a partir de los que se invisibilizan la explotación y formas de dominio que también contribuye a la acumulación. Ello reviste -como señala Federicci- la posibilidad de ver este proceso desde el punto de vista de los cambios que introduce en la posición social de las mujeres y en la producción de la fuerza de trabajo. (Federicci, 2010)

Por ejemplo, en Moroleón y Uriangato, la maternidad adquiere una relevancia particular debido a que se convierte en un factor familiar, social y laboral que articula las dinámicas productivas en estas localidades. Dejar la soltería y convertirse en mujeres casadas y madres de familia implica una valoración distinta que tiene un peso en el rol de trabajadoras. Se les permite modificar horarios para el cuidado de sus hijos, ausentarse por días o, incluso, llevar a sus hijos al taller. Generalmente, esto se negocia con las encargadas de los talleres, quienes comúnmente también son las propietarias de estos y les permiten entrenarse en las máquinas para trabajar, aprender nuevas habilidades y al mismo tiempo llevar a cabo labores de crianza. De ahí que se señale que los aspectos relacionados con la honra y la moral de las costureras son claves para la conformación de relaciones de trabajo (Porter, 2008)

“Yo aprendí a los 23 a trabajar, ya cuando me casé. Antes mi papá no me dejaba salir a nada, nada más quería que yo estuviera en la casa. (...) Él tenía taller de rebozo, de colcha, de cobijita, no era de esto (de ropa). Tuve que salir a trabajar a los talleres para aprender, porque él nos daba todo. Cuando me casé me animé porque tenía tres hijos y ¿qué les iba a dar de comer?. No me importaba lo que me dijeran, había que aguantar hasta que aprendí”¹²

12 Entrevista a costurera de taller de ropa. Mayo 2016. Moroleón, Gto.



Los favores que las trabajadoras reciben por parte de las patronas, configuran relaciones de reciprocidad, mismas que se traducen en compromisos. Los cuales se expresan, por ejemplo, cuando se requiere trabajo intensivo para terminar algún pedido. Así, las costureras tienen el sentimiento de cumplir debidamente con la crianza de sus hijos, -quienes en todo momento son “lo primero”- al mismo tiempo que construyen formas de trabajo flexibles, que les permiten la sobrevivencia.

Esto es, hablamos de la maternidad como un elemento que también contribuye a la disposición permanente de trabajo, asociada a la flexibilidad productiva, así como formas de identificación entre las mujeres que se derivan del rol materno. Asimismo, es una condición que permite preservar la casa como un espacio de acumulación de riqueza que, en gran medida, se nutre de relaciones formales e informales.

Conclusiones

En un espacio abandonado por el Estado, en una industria definida como precaria, encontramos actividades económicas que se configuran como un modelo productivo, donde lo moderno y lo arcaico se unen y confrontan; donde si bien lo doméstico y lo extradoméstico se encuentran y se mezclan, también se separan, dando lugar a una industria que sigue siendo competitiva y que se comporta de manera atípica frente a las crisis que afectan a los mercados industriales tradicionales. La confluencia de lo económico, lo social y lo afectivo, exige reflexiones más profundas a la Academia, pues la casa-taller tiene todas las carencias de un mundo patriarcal, pero también ha permitido que las mujeres sean parte importante de un proceso productivo, en el que no sólo actúan como obreras, sino como empresarias.

La transformación del taller de rebozo y colcha a la casa-taller contemporánea da cuenta de un proceso material y cultural local que acontece como parte de las respuestas a las configuraciones de los mercados locales y globales. El caso confirma cómo aspectos morales de la economía persisten y configuran formas de producción con marcadas pautas relativas a la economía informal, de manera específica en el trabajo de las mujeres. En ese sentido observamos cómo las economías usualmente definidas como tradicionales se ven interpeladas por dimensiones íntimas de las y los actores que repercuten en la organización del trabajo y la producción; es el observar a los sujetos generando alternativas ante su propia realidad.

La transformación de la casa-taller implicó el trabajo intensivo de las mujeres en la producción de prendas de vestir. En una dimensión más amplia, esto adquiere relevancia, pues da claras señales acerca de las formas de acumulación del capital, que en gran medida se producen a partir de la invisibilización del



trabajo de los sujetos en condición de desigualdad. En el caso de las mujeres, vemos que considerar su trabajo como doméstico y relativo a su condición como madres, les expropia de la posibilidad de un cambio en su posición social. Su configuración como espacio privado, el uso de mano de obra familiar, así como su combinación con las labores reproductivas permiten que las mujeres persistan como figuras invisibles en los talleres, ya que sus habilidades y “virtudes” se consideran un componente de la actividad doméstica, más que de una actividad laboral pública. Así, se compra la fuerza de trabajo a partir de valoraciones basadas en la reciprocidad y confianza, lo que constituye otra de las formas de gestión y acumulación del capital.

El trabajo de las mujeres se convierte en parte del discurso de honra que tradicionalmente es deseable en las mujeres. Se interpela entonces a la relación entre trabajo intensivo-mujeres y virtud, que también forman parte de los elementos culturales y morales de las formas de acumulación localizadas del capital. Ello también se inscribe como una de las formas de explotación que deben ser develadas para comprender cómo el trabajo formal e informal se combinan eficientemente. Como indica Novelo (2004):

El funcionamiento del taller, aunque aparentemente presenta comportamientos semejantes al del viejo artesanado original, está inmerso en una economía de mercado basada en la competitividad y con formas de circulación de materias primas, medios de producción y fuerza de trabajo ajenas a las viejas costumbres y en una institucionalidad administrativa que se ve más como molestia que como posible aliada (p.4).

Amortizar los procesos económicos del mercado requiere de la mano de obra de sujetos disciplinados por la propia estructura social y cultural. En este caso, las mujeres, en su rol de madres y trabajadoras en un espacio considerado como doméstico, son parte de un proceso de acumulación configurado a partir de lo social. Estos son puntos clave para comprender cómo es el desarrollo de la economía informal y las formas en las que se relaciona con la formalidad de manera intermitente o enganchada de forma continua en ciertos procesos de diferente dimensión.

Este documento muestra la enorme complejidad que se observa en la casa-taller donde las relaciones de trabajo no son solamente económicas, sino que revisten una serie de condiciones, sociales, culturales y de género. Los análisis que de manera general se aplican a los modelos económicos informales, resultan inoperantes sino se analiza el detalle de cada caso particular. ☯



Bibliografía

- ALBA, CARLOS Y KRUIJT, DIRK (1995). *La utilidad de lo minúsculo: informalidad y microempresa en México, Centroamérica y los países andinos*. México: El Colegio de México y Centro de Estudios Internacionales.
- ALBA, CARLOS., LINS, GUSTAVO & MATHEWS, GORDON. (2015). *La globalización desde abajo. La otra economía informal*. México: Fondo de Cultura Económica y Colegio de México.
- ARIAS, PATRICIA (1986). “Maquila, pequeña industria y trabajo a domicilio en los Altos de Jalisco”. *Relaciones*, Vol. 7, Núm. 28, pp. 36-60. Recuperado de <http://www.colmich.edu.mx/relaciones25/files/revistas/028/PatriciaArias.pdf>
- (1997) “Tres microhistorias del trabajo femenino en el campo” *Estudios sociológicos*, Vol. 15, Nº. 43 (ENE-ABR), 1997, págs. 213-237
- BENERIA, LOURDES (2003). *Gender, Development and Globalization*. Gran Bretaña: ROUTLEDGE
- BENSUNSAN, GRACIELA (1998). ¿Flexibles y Productivos? Estudios sobre Flexibilidad Laboral en México. México: COLMEX.
- CACCIAMALI, MARIA CRISTINA (2000). “Globalizaçãõ e proceso de informalidade” em *Economía e Sociedad*, Vol. 1, Núm 1, pp. 153-174. Recuperado de <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/ecos/article/view/8643124/10674>
- ESTRADA, MARGARITA Y LABAZÉE PASCAL (2007) “Transformaciones Productivas en el estado de Guanajuato (México). Empresarios locales y globalización”. En Estrada, Margarita y Labazée (coords.), Pascal *Globalización y Localidad: espacios, actores, movilidades e identidades*. México: Ediciones de la Casa Chata. Recuperado de https://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/divers11-03/010042223.pdf
- FEDERICI, SILVIA. (2010). *El Calibán y La Bruja. Mujeres, Cuerpo y Acumulación Originaria*. Madrid: Historia. Traficantes de sueño. Recuperado de <https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Caliban%20y%20la%20bruja-TdS.pdf>
- GARCÍA, ALEJANDRO (2015) “El Capital Social Individual en la industria y el comercio de ropa en Uriangato, Gto. Una aproximación desde el análisis de redes personales”. En Maza, Octavio. y Ortiz, Dolly. (comps) *En el mismo Barco. Reflexiones sobre la Producción, el trabajo y las redes sociales: El caso de Uriangato, Gto*. México: UAA



- GUTIÉRREZ LAZARO, EDGAR (2013). *La Influencia de las Redes Sociales en el Aprendizaje de un Oficio del Vestir en la Industria del Vestido en Zapotlanejo, Jalisco*. Tesis de maestría. Universidad Autónoma de Guadalajara, México.
- HARVEY, DAVID (2003). *Espacios de Esperanza*. Madrid: Akal.
- LAGARDE, MARCELA (2003). *Los Cautiverios de las Mujeres: madresposas, Monjas, Putas y Locas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- LANDA, MARÍA Y MARENGO, LEONARDO (2011). “El cuerpo de Trabajo en el capitalismo Flexible: Lógicas Empresariales de Gestión de Energías y Emociones”. *Cuadernos de Relaciones Laborales*, Vol. 29, Núm. 1, pp. 177-199. Recuperado de <https://core.ac.uk/download/pdf/38812536.pdf>
- MARTIN, ANTONIO (1995). *Flexibilidad y Relaciones Laborales. Estrategias Empresariales y Acción Sindical*. España: Consejo Económico y Social de España.
- MARTÍNEZ, A y Gordillo, E. (2010) *Moroleón, sus Inicios... Y 200 Años De Laboriosidad Compartida*. México: Gobierno del Estado de Guanajuato (Colección Monografías). Recuperado de https://cronistasdeguanajuato.com/assets/monografias/moroleon_opt.pdf
- MAZA, OCTAVIO (2006). *Las Ventas Multinivel. Análisis de Formas de Trabajo Asociadas*. México: UAA-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- NAROTZKY, SUSANA (2004). *Antropología Económica. Nuevas Tendencias*. España: Melusina ed.
- NIÑO, R Y GUZMÁN, A (2015) *San Miguel Uriangato. Lugar Donde se Pone el Sol Levantado*. México: H. Ayuntamiento Constitucional 2012-2015 (Monografía)
- NOVELO, VICTORIA (2004). “La Fuerza De Trabajo Artesanal en la Industria Mexicana” *Simposio “La historia económica en la perspectiva arqueológico-industrial” Segundo Congreso Nacional de Historia Económica: La Historia Económica hoy, entre la Economía y la Historia*. Recuperado de <http://www.economia.unam.mx/amhe/memoria/simposio01/Victoria%20NOVELO.pdf>
- PIORE, MICHAEL Y SABEL CHARLES (1990). *La Segunda Ruptura Industrial*. Madrid: Alianza



- PORTER, SUSAN (2008) *Mujeres y Trabajo en la Ciudad de México. Condiciones Materiales y Discursos Públicos. (1879-1931)*. México: Colmich
- SARAVI, GONZALO (1996). *Potencialidades y Obstáculos de los Distritos Industriales en México*. México: Fundación Friedrich Ebert.
- SCOTT, JOAN (2008). *Género e Historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- VANGSTRUP, ULRIK (1995). “Moroleón: la pequeña ciudad de la gran industria” en *Espira. Estudios sobre Estado y sociedad*, Vol. II, Núm. 4, pp. 101-134. Recuperado de <http://148.202.18.157/sitios/publicacionesite/ppperiod/espinal/espinalpdf/espinal4/101-134.pdf>
- VÉRAS, ROBERTO (2011). “Polo de Confecções do Agreste Pernambucano: ensaiando uma perspectiva de abordagem”. En: Angela María Araujo y Roberto Vêras de Oliveira. *Formas de trabalho no capitalismo atual*. (pp. 17-65). São Paulo: Annablume.
- WILSON, FIONA (1990). *De la Casa al Taller*. México: El Colegio de Michoacán.





El turismo y su impacto en el patrimonio cultural del centro histórico de Puebla

Tourism and its impact on the cultural heritage of the historical center of Puebla

Norma Leticia Ramírez Rosete Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México)

José Alejandro Reyes Granados Universidad de Valladolid (España)

Basilio Calderón Calderón Universidad de Valladolid (España)

<http://orcid.org/0000-0002-3268-8757>

normar25@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3277-5818>

alexco28@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0340-5858>

basilio@fyl.uva.es

Recibido: 21 de agosto de 2019.

Aprobado: 7 de mayo de 2020.

Resumen

El objetivo de esta investigación es analizar el impacto del turismo en el patrimonio cultural del Centro Histórico de Puebla, además de evidenciar los problemas derivados de algunos factores, como la transformación del uso de suelo que actualmente favorece a la gentrificación como un fenómeno de mejoramiento y transformación urbana, cuyo impacto social recae directamente en los residentes originarios de los barrios. Esta situación visibiliza una ausencia de políticas orientadas hacia un proyecto de ciudad en donde la participación ciudadana sea clave para fortalecer estrategias urbanísticas, sociales, culturales y económicas que impulsen un mejoramiento equilibrado y sustentable. No obstante, actualmente el turismo en esta ciudad histórica acelera el despoblamiento de los barrios y pone en riesgo su identidad. Por tal motivo, esta investigación aporta algunas recomendaciones orientadas hacia la búsqueda de una relación armónica entre el turismo y el patrimonio cultural, para lo cual es necesario poner en práctica políticas urbanas, sociales y económicas para su conservación, mismas que controlen el acelerado proceso de gentrificación y aseguren la protección del valor cultural e identidad de sus barrios, los cuales, actualmente, sólo resultan atractivos para las políticas de desarrollo turístico y económico de esta ciudad.

Palabras clave: turismo cultural, patrimonio cultural, ciudades históricas, gentrificación, políticas urbanas.

Abstract

The main objective of this research is to highlight the impact of tourism on cultural heritage, in addition to analyzing factors that derive from this phenomenon such as the transformation of land use due to gentrification, without forgetting other problems that may develop when having high tourist demand. As a result, we find that there is an absence of policies oriented towards a city project and that citizen participation is key to strengthening urban strategies to drive its continuous improvement. This way, the areas of sustainable development can be influenced: political, economic, social, cultural and environmental, making known how tourism currently works and impacts on this historic city in relation to the risk of depopulation and loss of identity. This concludes with recommendations oriented towards a harmonious relationship between tourism and cultural heritage for which it is necessary to implement environmental, social, economic and cultural policies for the conservation of historical-cultural heritage, which stops the gentrification process thus ensuring its protection along with its culture and identity values of its neighborhoods, which are increasingly attractive and important for the tourist and economic development policies of this city.

Keywords: cultural tourism, cultural heritage, historical cities, gentrification, urban policies.

Introducción

El turismo es una actividad que integra gradualmente al ocio cultural como una de sus partes más importantes. De esta manera, las dinámicas en el territorio en los últimos tiempos ponen en evidencia estas actividades (turismo y ocio) como “prácticas sociales que cada día tienen más fuerza en un mundo global donde los ritmos vitales son rápidos y las experiencias efímeras” (Troitiño y Troitiño, 2015: 34). Así, hablar de turismo cultural como “una actividad productiva e implicada cada vez más en la economía local de las ciudades históricas” (Troitiño, 1996: 116) es cada vez más común. Es por ello que, desde este punto de vista, se considera a los valores históricos y culturales como recursos estratégicos con los que cuentan las ciudades históricas, y que a medida que pasa el tiempo van tomando más importancia por su capacidad de integración y aprovechamiento para el turismo de masas.

El patrimonio cultural tangible e intangible adquiere tal relevancia que se convierte en uno de los recursos turísticos más importantes en las ciudades históricas; así, la cultura es utilizada para impulsar la creación de nuevas actividades aprovechadas por el sector turístico. En este contexto, la finalidad de esta investigación es analizar la relación entre el turismo y el patrimonio cultural, que ha hecho necesario poner en práctica políticas para su conservación y rehabilitación en los centros históricos, para asegurar así su protección junto con sus valores de cultura e identidad, que sin duda cada vez son más atractivos para el desarrollo turístico y económico de sus ciudades. No obstante, el impacto del turismo en el centro histórico de Puebla está generando distintos tipos de conflictos, como la segregación social, gentrificación, vulnerabilidad social, mercantilización etc., a través de la división socioeconómica del espacio.

Partimos de la hipótesis de que la transformación del patrimonio cultural en los barrios del oriente de la ciudad de Puebla se ha acelerado en el siglo XXI, debido a que las políticas de gobierno están en función de crear grandes equipamientos turísticos y de servicios con la revalorización económica de sus inmuebles. Esto implica el desalojo de sus habitantes y da origen a un proceso de gentrificación y especulación que no fortalece la identidad, ni respeta su valor histórico, impactando en el patrimonio y paisaje cultural de estos barrios. Por lo tanto, se presentan los instrumentos y políticas de protección del patrimonio cultural en Puebla en los últimos 20 años, para determinar las acciones implementadas para su conservación y preservación. Finalmente, como principal preocupación investigativa, se proponen algunas recomendaciones para la conservación del patrimonio arquitectónico histórico-cultural, que aseguren la protección del valor cultural e identidad de sus barrios (Ver Fig. 01).



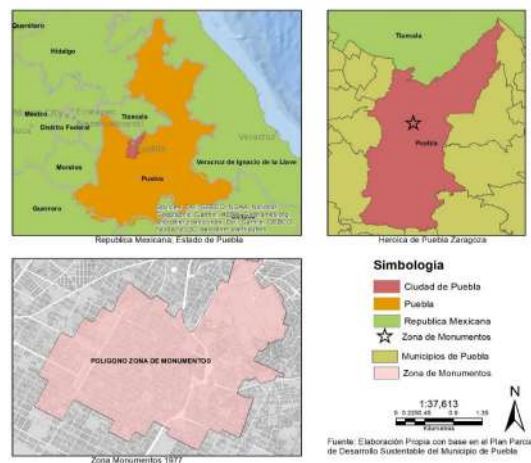


Fig. 01. Localización del área de estudio. Fuente: Elaboración propia a partir de (GOBIERNO M. d., Plan Parcial de Desarrollo Sustentable del Municipio de Puebla, 2015)

Metodología de la investigación

Esta investigación se conforma por varias etapas bajo un enfoque sistémico sustentado en una reflexión teórica, lo cual permitirá explicar el impacto del turismo en el patrimonio cultural del centro histórico de Puebla, así como sus efectos en la economía, cultura e identidad de sus habitantes. La indagación científica gira en torno a los conceptos clave a analizar y refieren a la categorización de patrimonio y turismo cultural, políticas urbanas y de desarrollo turístico en la ciudad de Puebla, encaminadas al proceso de gentrificación, cuya polémica gira en torno a la revalorización arquitectónica, económica y social vs. la permanencia de los habitantes originarios de los barrios de la zona fundacional de Puebla, así como de su memoria histórica e identidad. Además, se evalúa el factor de valoración y riesgo de las políticas mal orientadas que han conducido a la pérdida del patrimonio tangible e intangible, al ser considerado como un recurso y motor de desarrollo económico en las ciudades de gran valor histórico, cultural y natural.

Por lo tanto, es necesario contextualizar el caso de estudio en cuyo escenario convergen el turismo y el patrimonio cultural en Puebla, destacando la evolución de las políticas de protección y conservación del patrimonio cultural desde finales del siglo XX y primeras décadas del siglo XXI. Asimismo, se analizarán los indicadores básicos de la actividad turística en Puebla de los años 2011 al 2019 de la Secretaría de Cultura y Turismo para la promoción y gestión del sector turístico. Y, por último, se concluye con una serie de recomendaciones que contribuyan a frenar la gentrificación que se está generando en el centro histórico a causa del cambio de usos del suelo a favor del sector turístico y de servicios.



Antecedentes de la ciudad de Puebla como Patrimonio Cultural de la Humanidad

El centro histórico de la ciudad de Puebla pertenece a la 4ª Zona Metropolitana más importante del territorio mexicano, esta última es considerada como una zona estratégica de desarrollo por sus atractivos artísticos, históricos y culturales (Gobierno M. d., 2014). La relación de sus espacios y estructura urbana son testimonio de excepcional valor histórico, social, político y cultural. El Centro Histórico fue decretado “Zona de Monumentos Históricos en la Ciudad de Puebla de Zaragoza” en el año 1977. En 1987 fue inscrito en la lista de patrimonio mundial de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), formando parte de las 10 ciudades del país que además cuentan con declaratoria de Zona de Monumentos Históricos. Posteriormente, y como dato más reciente, es su declaración como “Zona Típica Monumental” publicado el 31 de enero de 2005 (Gobierno del Estado, 2005).

Los impactos económicos y socioculturales del turismo

Considerando que la conservación se desarrolla a partir de la preservación como una extensión lógica al integrar las políticas de preservación a las de manejo de uso de suelo (Lezama, 2008), encontramos que la diferencia de estos conceptos surge en Europa a partir de la consideración de que la preservación refiere a aquello que es factible de preservar, mientras que la conservación admite el cambio, mediante un proceso para la adaptación de las necesidades sociales (Lezama, 2008). Del paradigma de la preservación surge la conservación, a raíz de su integración a la planeación urbana en Europa alrededor de los años 50 del siglo XX, equiparable a solo la protección del daño, describiendo cómo mantener el estado original de los objetos. Por otro lado, destaca al patrimonio considerado como una mercancía tratada con fines comerciales y permite realizarnos preguntas en torno a qué debe conservarse, ya que la demanda en las ciudades históricas determina los criterios de selección, orientándolos esencialmente a la satisfacción de las necesidades turísticas.

Para comprender el impacto del turismo en la cultura debemos iniciar definiendo este concepto, el cual refiere a la intención de preservar a través de los años la identidad de una sociedad. Por lo tanto, es imprescindible estar conscientes de su importancia e implicación en nuestra vida, en cuanto a la identidad, la cual nace de la crisis de pertenecer a un lugar o un grupo, es decir, la vinculación y apropiación a algo (Bauman, 2003). La construcción de identidad colectiva supone la transmisión de ciertos rasgos culturales de un grupo, sin embargo, esta construcción es subjetiva, ya que sus integrantes tienden a seleccionar las compilaciones culturales que den respuesta a sus intereses y aspiraciones personales de manera relativa y cambiante. Turismo y cultura (Hiriart y Alvarado, 2013), son



conceptos relacionados de manera simbiótica; de cierta forma se complementan, aunque funcionan bajo lógicas y necesidades distintas. Partiendo de dicha conceptualización, el turismo puede ser el medio a través del cual tendremos la oportunidad de aprovechar el patrimonio cultural de forma que contribuya a generar recursos para su conservación, sin duda de la mano de distintas instancias que favorezcan con acciones planificadas y organizadas. Desde este punto de vista, el turismo cultural, adquiere tal relevancia que se puede definir como un viaje que nos podría colmar de conocimiento, comprensión y disfrute de otras sociedades o grupos sociales a través de sus elementos distintivos, materiales, espirituales, intelectuales y afectivos. Además, de ser el patrimonio cultural (material e inmaterial) un elemento a partir del cual se crean atractivos culturales para los turistas, tiene un gran valor ya que define la identidad de cada sitio y comunidad.

Sin duda, el turismo es entendido como un fenómeno socioeconómico, y su relación con el patrimonio cultural es considerada como recursos históricos “identitarios culturalmente de cualquier territorio o región” (Hiriart y Alvarado, 2013). En las últimas décadas ha sido analizado desde los distintos enfoques de las instancias públicas o privadas, siempre preocupados por los daños o impactos que el turismo, en particular el masivo, puede causar en el patrimonio histórico. Derivado de lo anterior, se han elaborado estrategias que al pasar de los años han evolucionado con el objetivo de fomentar un turismo responsable y sustentable, mitigando así cualquier repercusión negativa, a través de la conservación sostenible del patrimonio cultural y natural en varias ciudades del mundo. Por otra parte, aunque tradicionalmente los impactos del turismo en el ámbito económico han sido considerados benéficos por los gobernantes, los impactos socioculturales reales suelen ser negativos. Debemos reconocer que el turismo puede ser una experiencia positiva en otras ciudades donde las políticas fomentan la preservación histórica y cultural de su comunidad, con el impulso de la interacción e interés de visitantes y residentes, además de potenciar el atractivo turístico del destino. De esta manera se ha contribuido a la conservación, preservación y difusión de las costumbres locales: artesanías, folklore, festivales, gastronomía, religión, etc., dando como resultado un intercambio cultural con los residentes de la región (Sancho, 1998; 37).

No obstante, el turismo mal orientado en países en desarrollo puede provocar una desculturización en la comunidad, debido a que las autoridades locales priorizan las necesidades de consumo de los turistas al inducir la adaptación y mezcla de costumbres occidentales a culturas indígenas, las cuales pierden su autenticidad (Fig. 02).



EL TURISMO Y SU RELACIÓN CON EL PATRIMONIO HISTÓRICO-CULTURAL Y LOS VALORES CULTURALES Y MEDIOAMBIENTALES:



Fig.02. El turismo y su relación con el patrimonio histórico-cultural y los valores culturales y medioambientales. Fuente: Elaboración propia a partir de Brandis, D. y Río, I. (1998).

De esta forma, surge “la mercantilización extrema de las tradiciones locales, despojándolas de su verdadero significado, el cual puede fomentar un proceso de desculturización, que a la vez puede acabar destruyendo los atractivos que en su día iniciaron el flujo de visitantes” (Sancho, 1998). De esta manera, surge otra modalidad que corresponde al “turismo de masas”, que no permite el intercambio cultural y favorece la intrusión de estereotipos sobre la cultura local autóctona. Esta es una problemática actual de las ciudades, centros y barrios históricos, principalmente en Latinoamérica. En este contexto, se origina también la comercialización de la cultura, a través de su propia exhibición y posibilidades de atracción, lo que explica la transformación de los usos del suelo y la readaptación de edificios que pierden su funcionalidad. Por otro lado, el apogeo del turismo cultural se relaciona, según Herrero (2011), a la aparición de nuevas clases medias distinguidas, cuyas actividades cotidianas educativas, de ocupación y de consumo mantienen una estrecha relación con el sector cultural.

Una característica del postmodernismo cultural es la valorización de las localidades que alojan el legado patrimonial, por lo que su recuperación y puesta en valor justifica el elevado nivel de desarrollo turístico y económico sustentado en la venta de su cultura. Esta situación, aunque genera estabilidad y diversidad a la economía local, vulnera la autenticidad del patrimonio arquitectónico asociado a la identidad de una cultura viva. En este sentido, el turismo incrementa el interés de los promotores culturales, por ser un fenómeno transversal capaz de impulsar la economía al obtener mayor aprovechamiento por la sobreutilización de los recursos culturales, lo que más vulnerables a las ciudades que no cuentan con los planes y programas para su preservación y salvaguarda. Por lo tanto, al racionalizar el turismo cultural y los atractivos turísticos ante el incremento en la afluencia de turistas (Herrero, 2011), los cuales se categorizan como “ocasionales” y “específicos”. Al respecto, algunos autores destacan que, para estudiar su impacto, además se debe analizar el comportamiento y tipo de relación tanto de



visitantes como de residentes (Cohen, 1988). Por lo tanto, el turismo cultural ha pasado de ser una categoría del sector turístico a una opción de consumo cultural de gran importancia en la promoción, gestión y comercialización de los recursos culturales. Si bien ha aumentado la derrama económica de las ciudades, también pone en riesgo el uso habitacional existente, dando paso a fenómenos socioeconómicos como la gentrificación.

La gentrificación de los barrios históricos y sus efectos en el patrimonio cultural

Se analizan dos vertientes sobre cómo se da la gentrificación (Duque, 2010). La primera corresponde al proceso que inicia con la renovación-recuperación o transformación de ciertos espacios urbanos, la mayoría de las veces ubicados en el centro de las ciudades. La segunda, concierne al cambio social y cultural que se da a partir del desplazamiento de la población originaria. En este sentido, zonas habitacionales degradadas favorecen el desarrollo de la gentrificación, pero también la transformación de fábricas o almacenes en viviendas o incluso en proyectos comerciales desarrollados por particulares, y la atención de autoridades, promoviendo una interrelación de factores económicos, sociales y culturales.

Se considera que en la mayoría de los casos donde se desarrolla la gentrificación, esta trae consigo mejoras en los edificios, barrios y centros históricos. Así, los nuevos residentes que optan por estos espacios no solo adquieren una vivienda, sino que también consumen otros aspectos como la estética, el valor histórico y la autenticidad (Duque, 2010). Por otra parte, la principal consecuencia de la gentrificación es el desplazamiento de los habitantes originarios que no cuentan con los recursos necesarios para revitalizar sus espacios. Este riesgo social se define en tres modalidades distintas; en primer lugar está el desplazamiento directo, por ser el más evidente resultado de la expulsión forzosa de los hogares (Duque, 2020); en segundo lugar se encuentra el desplazamiento sucesivo de hogares en cadena en una misma vivienda; y finalmente, en tercer lugar, cuando el desplazamiento se da forma indirecta por exclusión, que impide que algunos hogares se trasladen a determinadas zonas por estar fuera de sus posibilidades económicas.

Es importante resaltar que, durante más de cuatro décadas, hablar de gentrificación ha sido complicado, a pesar de que existe una diversidad de estudios y autores que han trabajado desde distintas perspectivas y escenarios este tema. Sin embargo, para forjar un término que arrope los distintos procesos, causas y efectos, es importante hacer una reflexión teórica que vislumbre su incidencia en las ciudades históricas más importantes. De esta manera, el concepto gentrificación (Salinas, 2013), fue empleado para describir un proceso de cambio social que tuvo origen en un barrio de la ciudad de Londres y que parte de una



categoría propia de la estructura social-rural británica: la gentry (alta burguesía), haciendo referencia a la clase social que se sitúa justo por debajo de la nobleza (Salinas, 2013). En este sentido, Duque (2010) menciona que, en el proceso de recuperación de los barrios centrales de clase obrera, la gentrificación comenzó a percibirse en las principales ciudades americanas, inglesas y escandinavas desde principios de los años 60 del siglo XX. Por otra parte, desde la primera década del siglo XXI en el caso de España, diversos autores se han dado a la tarea de encontrar nuevos conceptos que definan con exactitud este proceso, intentado hacer adecuaciones del término. Por ello Duque (2010) hace referencia a la aristocratización, o elitización residencial. Otro término empleado es el aburguesamiento, que resulta más preciso por el nivel de protagonismo que adquiere con él la clase media. Sin embargo, actualmente la mayoría de los investigadores emplean el término de gentrificación para evitar confusiones.

De esta forma, en el centro histórico de Puebla las actividades, servicios y equipamientos turísticos avalados por las políticas de gobierno han elevado la plusvalía de la zona, haciendo de estos espacios factibles a la gentrificación y dando prioridad sobre el uso habitacional, lo que ocasiona una sobreexplotación del patrimonio cultural. Esta situación perjudica y obstaculiza las actividades que forman parte de la vida diaria de los habitantes locales, tanto en sus espacios arquitectónicos como urbanos. Actualmente, los barrios del sector oriente del centro histórico de Puebla son vulnerables a esta situación, debido a que las políticas urbanas no han revertido su degradación y abandono de la población originaria. Esta última carece de recursos económicos para dar mantenimiento a sus inmuebles, lo que es aprovechado por el sector inmobiliario para comprar, desalojar y desplazar a los residentes a otros sectores de la ciudad.

Políticas de intervención para el rescate del Patrimonio Cultural en Puebla (1993-2019)

En este apartado se hace una revisión de los planes y programas elaborados para el rescate del patrimonio cultural en Puebla en los últimos 30 años, describiendo la evolución de las políticas que inciden en el desarrollo de la actividad turística. La exploración realizada a los instrumentos de planeación muestra las acciones específicas cuyos objetivos se vinculan directamente con el turismo y patrimonio cultural en el centro histórico de la Ciudad de Puebla (Fig. 03)



ACCIONES		OBJETIVO
1987	Declaración del Centro Histórico de Puebla como Patrimonio Cultural de la Humanidad (UNESCO)	Preservar el legado de monumentos y sitios de gran riqueza natural y cultural, propiedad de toda la humanidad.
1991	Creación del Consejo del Centro Histórico de la ciudad de Puebla.	Ejecutar obras de restauración y mantenimiento para proteger, conservar y mejorar la zona histórica y el patrimonio monumental de la ciudad de Puebla.
1992	Programa Operativo para la Reutilización y Revitalización del Centro Histórico Puebla	Establecer lineamientos para el rescate y la conservación del Centro Histórico de Puebla.
1993	Programa Parcial de Desarrollo Urbano, Mejoramiento, Conservación e Integración del Paseo del Río de San Francisco.	Sentar las bases para transformar la Ciudad de Puebla a partir de la creación de una zona turística de primer orden internacional y de gran impacto urbano, que sirva como detonador económico y social.
1993	Declaratoria de Utilidad Pública del Programa Parcial.	Hacer públicos los actos que incidan en el patrimonio inmobiliario, así como la Viabilidad del Programa Parcial y, por tanto, las adquisiciones y expropiaciones requeridas.
1993	Creación del Fideicomiso del Paseo del San Francisco.	Preparar la realización de las acciones señaladas en el Programa Parcial de Desarrollo Urbano, Mejoramiento, Conservación e Integración del Paseo del Río de San Francisco.
1994	Programa Parcial de Desarrollo Urbano y Conservación del Centro Histórico de la ciudad de Puebla.	Rescatar y conservar el patrimonio urbano-arquitectónico de la Zona Monumental de la ciudad a través de su revitalización urbana.
1996	Plan de Conservación y Ordenamiento Urbano Arquitectónico del Paseo del Río de San Francisco.	Integrar espacios religiosos, áreas verdes, zonas comerciales, culturales y de recreación, hoteles restaurantes, equipamiento urbano y un centro de convenciones.
2001	Plan Maestro del Paseo del Río de San Francisco.	Definir las políticas y lineamientos a seguir por parte de los proyectistas de las empresas que intervinieron en la Zona histórica del Paso del Río San Francisco.
2015	Programa Parcial de Desarrollo Urbano Sustentable del Centro Histórico del Municipio de Puebla.	Actualizar la estrategia, las políticas y las normas de desarrollo urbano de la Zona Monumental a través de un instrumento vigente y en operación.
2015	Plan de Manejo del Programa Parcial del Centro Histórico.	Canalizar la acción del sector público y privado, y de la sociedad en general a un mayor compromiso y participación en la conservación y rehabilitación, dirigida hacia un desarrollo sustentable del patrimonio cultural.

Fig.03. Políticas de Intervención para el Centro Histórico de la ciudad de Puebla. Fuente: H. Ayuntamiento del Municipio de Puebla (2002): "El Programa de Desarrollo Regional Angelópolis y el Municipio de Puebla, 1993-2002", Dirección de Desarrollo Municipal. Pue. Méx. Pág. 187 en Ramírez 2014 (Ramírez, González y Reyes, 2010).

Al respecto podemos decir que, a pesar de que se siguen elaborando diversos instrumentos con el objetivo de proteger, conservar, rehabilitar y revitalizar el patrimonio arquitectónico y urbano del centro histórico de Puebla, las estrategias siguen avalando tanto el cambio de uso del suelo como el reciclaje de inmuebles



para alojar servicios y comercio destinado al turismo y población fluctuante. Por esta razón, no ha habido una orientación efectiva para incentivar políticas de vivienda y equipamiento urbano que contribuyan a mejorar las condiciones de habitabilidad de la población residente, y que además promueva una mixticidad social y desarrollo local. Por lo tanto, se requiere trabajar de manera conjunta con los diferentes actores sociales para generar alternativas de solución a estos conflictos, mediante una gestión territorial participativa y acorde a las necesidades de los habitantes de los barrios.

Método y técnicas de medición: indicadores básicos de la actividad turística en la Ciudad de Puebla al año 2019

En el último año se ha realizado una intensa promoción y difusión de los atractivos turísticos del estado de Puebla con el fin de captar a un mayor número de turistas y visitantes. Resultado de ello es el crecimiento del 5.44% en la afluencia de visitantes en el periodo del 1 de agosto al 31 de octubre de 2019, dando un registro de 3,900,000 de personas en solo tres meses (Gobierno del Estado de Puebla, 2019). En consecuencia, la derrama económica tuvo un incremento de 5.71% respecto al 2018, alcanzando los \$ 3,890, 000,000, de pesos (S/F, 2019). De acuerdo con el Sistema Nacional de Información Estadística del Sector Turismo de México (DATATUR), en el estado de Puebla en el fin de semana largo del 14 al 16 de septiembre la ocupación hotelera se incrementó en un 26.9% con respecto a la misma fecha del año anterior (2018).

Durante este tiempo, la ciudad de Puebla se había mostrado como uno de los principales destinos turísticos no solo a nivel nacional, sino también internacional favorecido por la seguridad que la ciudad brindaba a sus visitantes en el año 2015, además de la gran variedad de recursos culturales que ofrece (Fig. 04).

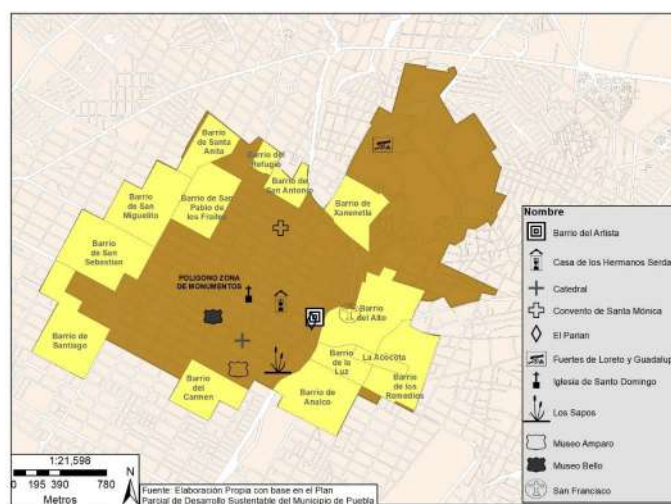


Fig. 04. Barrios históricos y actividad turística de la zona de monumentos. Fuente: Elaboración propia a partir del Programa Parcial de Desarrollo Urbano Sustentable del Centro Histórico Municipio de Puebla, 2015



Así, los indicadores básicos de la actividad turística en Puebla de los años 2010 al 2018, nos muestran que la afluencia se incrementó considerablemente, de 4,405,863 a 10,179,093 visitantes del año 2010 al 2019. Este aumento se ve reflejado también en la derrama económica de este destino turístico, de 4,531,401,383 de pesos, durante 2010, a 11,143,397,925 de pesos obtenidos en el 2019, rebasando en más de un 50% dicho incremento en este periodo (Gobierno del Estado de Puebla, 2019). En la tabla siguiente podemos observar los datos de la ocupación hotelera que registró un aumento del 14%, de un 52.97% durante 2010, a 61.34% durante el año 2019 (Fig. 05 y 06). Aunque claramente se nota el incremento en la afluencia de visitantes y la derrama económica que estos generan, es probable que la caída que registra la ocupación hotelera se deba a los nuevos formatos de hospedaje (por ejemplo, Airbnb), más flexibles y de menor costo.



Fig. 05. Afluencia de visitantes en la ciudad de Puebla del 2010 al 2019. Fuente: Elaboración propia en base a los Indicadores Básicos de la Actividad Turística en Puebla (GOBIERNO d. E., Indicadores Básicos de la Actividad Turística en Puebla, 2010 - 2016)

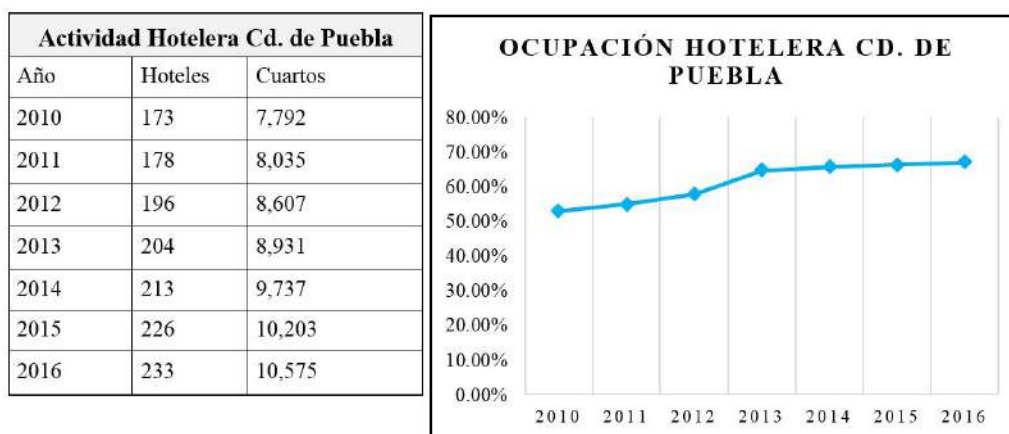


Fig. 06. Ocupación hotelera de la ciudad del Puebla, del año 2010 al 2019. Fuente: Elaboración propia en base a los Indicadores Básicos de la Actividad Turística en Puebla (GOBIERNO d. E., Indicadores Básicos de la Actividad Turística en Puebla, 2010 - 2016).
* Datos 2017 y 2018 obtenidos de (GOBIERNO d. E., Datos Abiertos, 2019)



Algunos estudios demuestran que el turismo cultural ha ido adquiriendo jerarquía en el sector turístico¹. En Europa, por ejemplo, entre 1970 y 1991 se registró un incremento del 100%². Es importante mencionar que la motivación turística cobra gran importancia, por el deseo de conocer culturas distintas a las de su lugar de procedencia. En este sentido, “el turismo cultural puede jugar un papel determinante para revalorizar, afirmar y recuperar los elementos culturales que caracterizan e identifican a un lugar frente un mundo globalizado” (Vero, 2018: 67). Por lo tanto, un turista sensible al valor del patrimonio de una nación contribuye a generar una toma de conciencia con relación a la conservación del mismo, ya sea tangible o intangible, comprendiendo que esta herencia distingue a la ciudad y le otorga una característica única y competitiva en relación con otros destinos turísticos (Vera, 2018).

Estos acontecimientos reflejan nuevas inquietudes del turismo por la cultura como el elemento prometededor del desarrollo de las economías en la mayoría de los destinos turísticos y que debe ser considerado en la elaboración de las políticas para su protección. En este sentido podemos concluir reiterando que actualmente la interacción de la actividad turística en la ciudad de Puebla se da a partir del aprovechamiento del patrimonio cultural como recurso económico. Por lo tanto, se consideran algunos de los principales impactos del desarrollo turístico cultural, que bien pueden generar por una parte la degradación del patrimonio, pero por otra, contribuyen a la inversión en la recuperación de algunos elementos culturales para su inclusión como parte del catálogo de atractivos de las ciudades históricas.

Resultados del patrimonio cultural como recurso turístico: transformación de los barrios del Centro Histórico de Puebla

Para su estudio, el patrimonio cultural se ha dividido por su valor tangible e intangible; el primero hace alusión a los elementos materiales (muebles o inmuebles) del valor histórico o artístico, como parte del acervo de la vida de los barrios del centro histórico de Puebla, inventariados y aprovechados económicamente como productos turísticos. No obstante, el patrimonio intangible como simbología cultural es más difícil de catalogar: muestra los valores históricos, tradiciones y valores, primero como parte de una forma de vida herencia de un pueblo y de las culturas precursoras de una ciudad, para después ser un legado que se ha de mantener y admirar por futuras generaciones como testimonio de la

1 Por ejemplo, los realizados por ATLAS (Association for tourism and leisure education), citado en L. C. Herrero, “El turismo cultural en Castilla y León: un sector estratégico”, en Agustín, B. (editor), “Castilla y León presente y futuro del turismo”, Estudios de la Fundación Encuentro, Pág. 169

2 Véase Richards, G., Cultural Tourism in Europe, CAB Internacional, Oxon, 1996, citado en L. C. Herrero, Op. Cit., Pág. 170



cultura y los valores históricos que representa. Esta situación lo hace vulnerable al convertirse en un producto económico muy atractivo para el turismo nacional e internacional, cuyas implicaciones se reflejan en la transformación de Analco, que es uno de los barrios del sector oriente que se toman como caso de estudio para esta investigación.

Análisis de cambios y permanencias en el barrio de Analco

En la última década del siglo XX, debido al impacto del proyecto implementado en el año 1993 denominado “Paseo de San Francisco”, se generó un proceso de cambio de uso del suelo en el barrio de Analco, el cual se ha acelerado en las primeras dos décadas del siglo XXI. Este barrio es uno de los más antiguos de Puebla, sin embargo, ha tenido que adaptarse a la vida moderna de la ciudad y a sus necesidades cambiantes en función de la transformación de uso del suelo e incremento del equipamiento y servicios turísticos. En consecuencia, estas transformaciones han repercutido en la vida de los habitantes y en la identidad del barrio, donde en la calle 3 oriente, que es uno de sus límites al norte, se han establecido con el paso del tiempo equipamientos y locales de uso comercial y de servicios.

En la figura 07 a la izquierda se observa que en el año 2009 había comercio local con oficios originarios del barrio, prueba de ello es el anuncio de una carpintería que se observa, además de algunos locales que son ocupados también como vivienda; en la segunda imagen a la derecha podemos observar otro tipo de comercio ajeno a la vocación de la comunidad del barrio y con predominio de uso mixto (REYES, 2020).



Fig. 07. Comparación de la calle 3 oriente entre a calle 16 sur y 14 sur (mayo 2009 y mayo del año 2019). Fuente: (REYES, 2020)

En la figura 08, observamos que en el año 2009 este inmueble era de uso habitacional; para el año 2019 se transforma a uso mixto (servicio y comercio) con la instalación de una tienda de conveniencia junto al hotel boutique y la construcción de una terraza, lo que llevó a remodelar y modernizar el taller de la fábrica de vidrio, volviéndose parte del hotel boutique.





Fig. 08. Inmueble de la calle 3 oriente y 12 Sur del año 2009 y el año 2019. Fuente: Reyes (2020).

Se puede identificar, en la figura 09, que hubo un cambio en el uso de suelo del año 2009 al año 2016, que generó la expansión de un establecimiento de ocio (bar), donde anteriormente existían casas habitadas; no obstante, las alturas se respetaron.

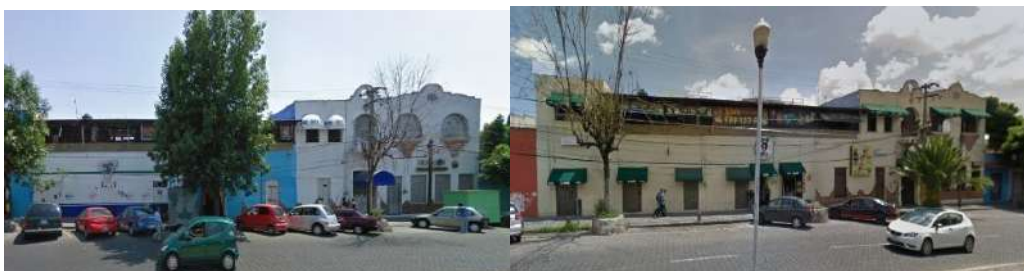


Figura 09 Comparación de la fachada del bar “El baño” de mayo del año 2009 y junio del 2016. Fuente: (REYES, 2020)

El inmueble de la figura 10, corresponde a la facultad de psicología de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, que en el año 2009 albergaba una bodega de materiales de construcción; después se convirtió en un estacionamiento general y escuela de educación superior de negocios. Sin embargo, es notable la adhesión de una construcción que sobresale en altura y rompe con el perfil urbano imagen del barrio.



Fig. 10. Comparaciones de la fachada de la actual facultad de psicología de la BUAP del año 2009 y el año 2018. Fuente: (REYES, 2020)



En la figura 11, observamos el deterioro de una vivienda deshabitada, ubicada frente a la parroquia del Santo Ángel Custodio de Analco. Su abandono favorece su uso para actos ilícitos, lo que atenta contra la seguridad de los habitantes del barrio, además de que su estructura dañada es un peligro para los edificios contiguos.



Fig. 11. Comparación de la calle 7 oriente de mayo del año 2009 y mayo del año 2018. Fuente: (REYES, 2020)

Entre los años 2012 y 2015, el edificio que se observa en la figura 12 cambió su uso de habitacional a equipamiento y servicios educativos. Fue en este periodo que el Instituto Carl Rogers se estableció en el barrio de Analco y adquirió dos predios que eran viviendas multifamiliares. Esto alteró tanto el partido arquitectónico original como la imagen urbana del barrio.



Fig. 12. Comparación de la calle 5 oriente n. 1206 actualmente Instituto Carl Rogers comparación, del año 2009 y 2016. Fuente: (REYES, 2020)

En la figura 13 analizamos el cambio gradual del edificio ubicado en el límite poniente del barrio, que en el año 2011 fungía como pensión de vehículos y estacionamiento. Para el año 2013 aproximadamente, se comenzó la construcción del actual Hotel Cartesiano, donde se aprecia una fusión de estilos arquitectónicos entre el colonial, por demás característico del barrio de Analco, con la arquitectura contemporánea propuesta, con elementos que rebasan los niveles de altura de la zona. Este un ejemplo claro del proceso de gentrificación que sufren los barrios de la ciudad. En nuestro análisis, hemos encontrado edificaciones con cambios mínimos, como adhesiones a las construcciones existente, que respetan la altura



y estilos arquitectónicos, pero también están a la vista construcciones que paulatinamente han registrado cambios que rompen completamente con la imagen urbana de esta zona.



Fig. 13. Comparación del actual hotel Cartesiano ubicado sobre boulevard 5 de mayo y avenida 3 oriente entre el año 2011 y el 2018. Fuente: (REYES, 2020)

Cambios de uso del suelo, proyectos de infraestructura y equipamiento turístico

Cambios de uso del suelo

Para analizar los cambios del uso de suelo en el barrio de Analco, es necesario conocer su contexto, por ello identificamos la Zona de Monumentos en la carta urbana del municipio de Puebla, contenida en el Programa Parcial de Desarrollo Urbano Sustentable del Centro Histórico del Municipio de Puebla (2015). De esta manera, se muestra una densidad de vivienda va de 51 a 120 viv./ha. la cual pertenece a la categoría de primera zona de densidad selectiva (fig. 14).



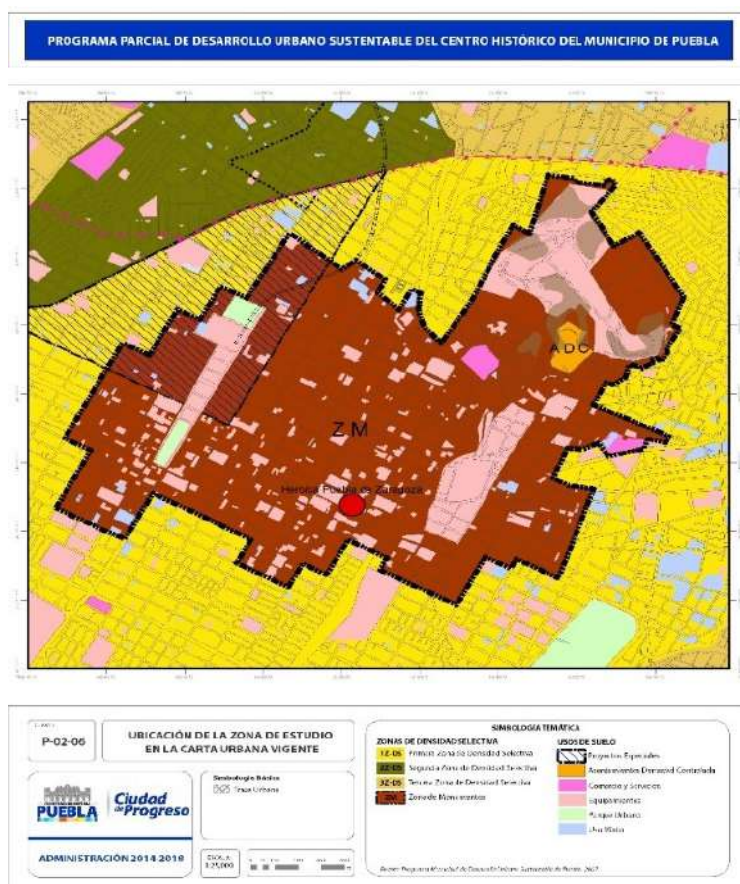


Fig. 14 Plano de ubicación de la zona de estudio en la carta urbana vigente. Fuente: anexos cartográficos de (GOBIERNO d. E., Plan Parcial de Desarrollo Urbano Sustentable del Centro Histórico del Municipio de Puebla, 2015)

En este polígono se clasifica el uso de suelo en 10 categorías: vivienda, vivienda (uso mixto), comercio, comercio y servicios turísticos, servicios, equipamiento, cultura, equipamiento religioso, espacios abiertos (plazas y parques) y la industria. Así, se observa una diversificación del uso que se desglosa en el programa parcial respecto a los que establece la carta urbana, ya que existen factores implicados en la transformación continua a causa de la especulación inmobiliaria en torno de la Zona de Monumentos históricos (fig. 15)



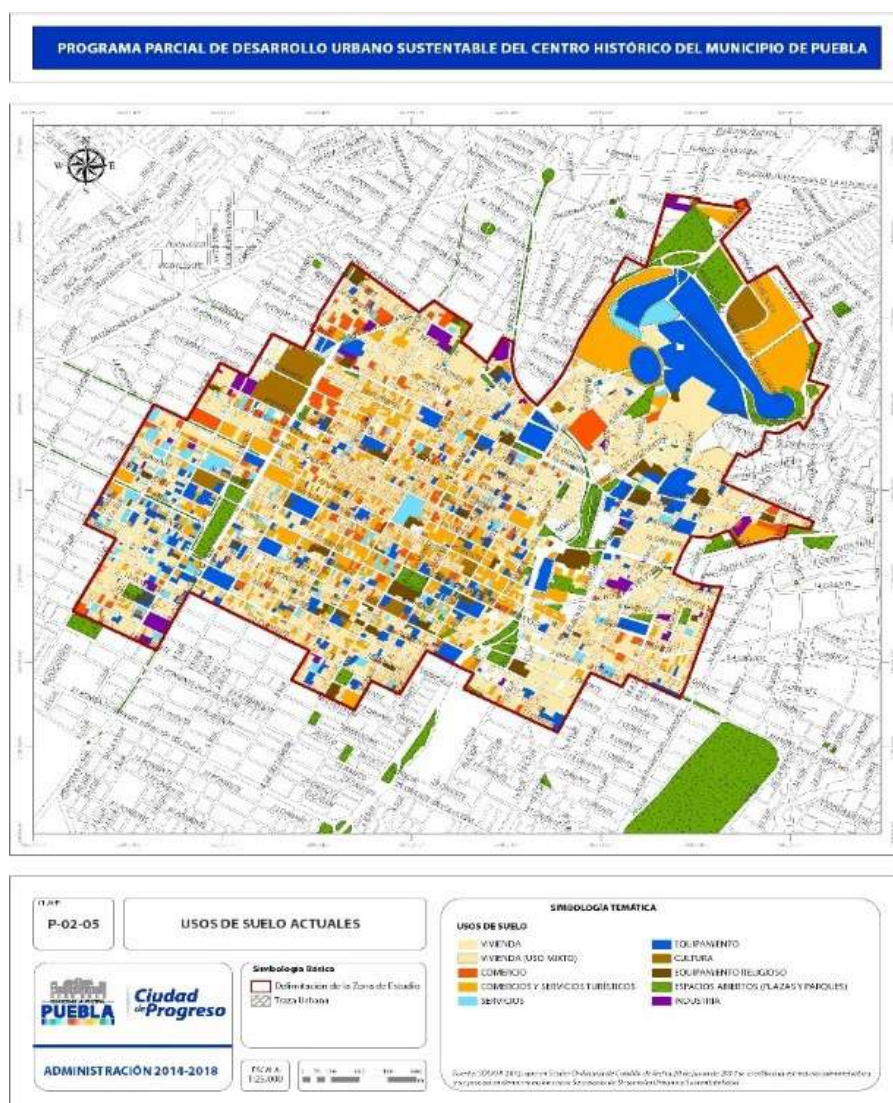


Fig. 15 Plano de uso de suelo. Fuente: anexos cartográficos de (GOBIERNO d. E., Plan Parcial de Desarrollo Urbano Sustentable del Centro Histórico del Municipio de Puebla, 2015)

Es importante conocer los cambios y transiciones en el uso del suelo que han contribuido a la pérdida del patrimonio material en el barrio de Analco. Para esto, se ha tomado como referencia el Programa parcial de Centro Histórico de Puebla (2015) y un plano con información de campo obtenida en julio de 2019. Podemos notar el aumento de inmuebles abandonados y modificados. Las calles 3 y 11 oriente es en donde se concentra el uso del suelo mixto con la mayor transformación a uso comercial y de servicios (fig. 16).





Fig. 16 Uso de suelo del barrio de Analco del año 2019. Fuente: (REYES, 2020)

De esta manera, identificamos los usos actuales del barrio, estado de conservación y ocupación de inmuebles, así como de bodegas comerciales. Esta información, aunada al análisis fotográfico anterior, corrobora que la imagen urbana del barrio ha cambiado. Por otra parte, en el barrio de Analco aún se conservan oficios tradicionales, como la elaboración de pan con hornos de piedra y la alfarería de barro negro (fabricación de incensarios y de cazuelas de barro). También encontramos otros oficios como carpintería, confección de prendas, herrería y algunas industrias manufactureras como la antigua fábrica de vidrio La Luz.

Proyectos de infraestructura y equipamiento turístico

Es importante señalar que las políticas de intervención actuales dirigidas al centro histórico de Puebla para incentivar al turismo cultural conllevan a la formulación de proyectos alternos en temas de infraestructura y movilidad, así como a la creación y adaptación de grandes equipamientos orientados al desarrollo turístico, donde el principal atractivo lo conforma dicho patrimonio cultural.

Movilidad.

Según cifras del Plan de Movilidad Sustentable para el Municipio de Puebla, el centro histórico es el principal polo de atracción de viajes de la Zona Metropolitana Puebla-Tlaxcala, por lo cual se han llevado diversas implementaciones y mejoras en el sistema de transporte. En el año 2015 se puso en operación el segundo troncal de BRT, como parte de la Red de Transporte Articulado de Puebla (RUTA) que conecta el sector norte-sur al poniente del centro histórico. En el año 2018 se inauguró un tercer troncal que conecta la zona de estudio con la central



de autobuses y Ciudad Universitaria de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Cabe mencionar que en el año 2011 se realizó una prueba piloto para implementar un servicio de bicicletas públicas en el centro histórico llamado “Smartbike”. Fue suspendido en el año 2016, para dar paso a otro sistema de préstamo llamado “Bici Puebla” en el año 2017. Sin embargo, es importante señalar que estas acciones no lograron articular al centro histórico con el resto de la ciudad.

Equipamiento Turístico

Una de las primeras intervenciones del gobierno del estado que inciden directamente en el patrimonio cultural se llevó a cabo en la primera década del siglo XXI, con el derribo de la casa del torno para la construcción del teleférico que buscaba conectar el centro histórico de Puebla con la zona de los fuertes al oriente de la ciudad. Esta casa formaba parte del catálogo de inmuebles protegidos por el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), lo que ponía en riesgo el nombramiento de Puebla como ciudad patrimonio; esto obligó al gobierno a reconstruir la casa. Posteriormente se intentó dar un impulso al turismo con la inauguración del Centro Expositor en el año 2011; la remodelación de la zona de los Fuertes de Loreto y Guadalupe, donde se llevó acabo la histórica batalla del 5 de mayo; así como con la creación del proyecto denominado “Secretos de Puebla” en el año 2016, que consistió en la adaptación de túneles utilizados en la época antigua. También durante la mitad de la segunda década del siglo XXI se llevaron a cabo proyectos controversiales, como la Estrella itinerante de Puebla, la rueda de observación más grande de Latinoamérica; un tren turístico que comunica el centro histórico de la ciudad con la zona arqueológica de Cholula; así como el Museo Internacional Barroco, contribuyendo a que la revista Forbes catalogara a la Ciudad de Puebla como la ciudad más “cool” para visitar en 2018, debido a su historia, patrimonio edificado, tradición cultural y culinaria (Fig. 17). Sin embargo, a partir del año 2019 es importante analizar al impacto negativo en la afluencia turística provocado por el incremento de la inseguridad en la ciudad.



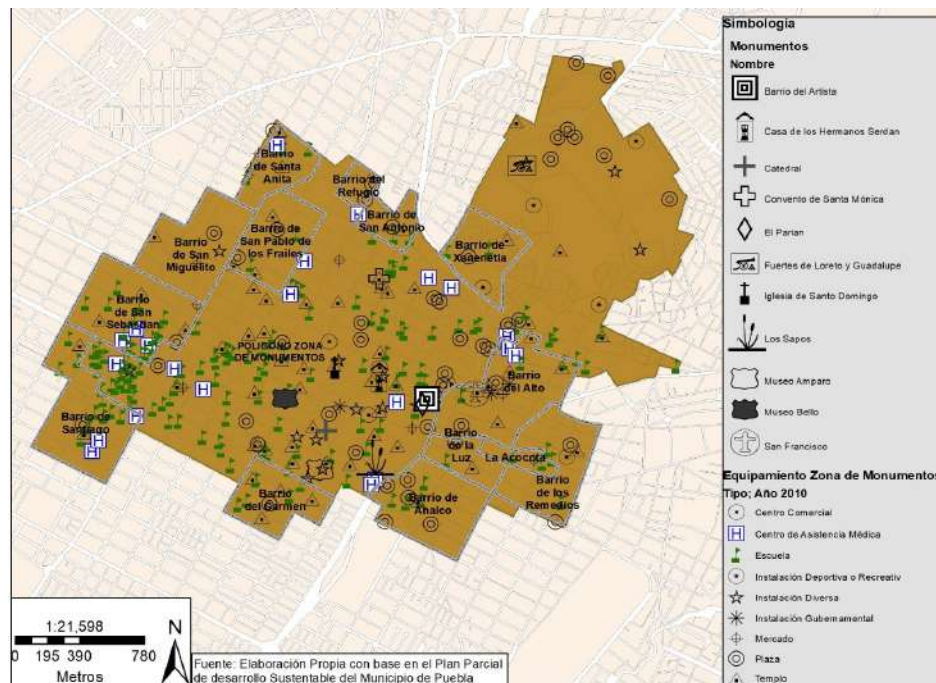


Fig. 17. Equipamiento en la zona de monumentos. Fuente: Elaboración a partir de (GOBIERNO M. d., Plan Parcial de Desarrollo Sustentable del Municipio de Puebla, 2015)

Principales resultados

Actualmente el centro histórico muestra la ausencia de políticas y estrategias efectivas que incentiven el uso habitacional y la inserción de vivienda social. Esto favorece el despoblamiento aunado a diversas problemáticas como la saturación de comercio y equipamiento. Lo anterior, aumenta una oferta que sin regular de hospedaje y servicios especializados para el turismo a través de plataformas digitales, lo cual pone en riesgo la habitabilidad de los barrios y atrae también a un nuevo tipo residente con un mayor estatus económico, que es la base para la gentrificación.

Como resultado se deduce que el impacto del turismo en el patrimonio cultural de Puebla es ambivalente, pues está definido de dos maneras opuestas: “lo que altera y lo que favorece”. Ambos aspectos deben ser considerados por las políticas de gobierno para controlar los impactos negativos en el patrimonio. Por una parte, existe el riesgo de alterar la imagen histórica de esta bella ciudad, patrimonio cultural de la humanidad, pero, por otra parte, está el hecho de que el turismo extranjero genera oportunidades de empleo e incrementa los ingresos económicos (públicos-privados) y tasas de Producto Interno Bruto (PIB), con lo que desarrolla una infraestructura para seguir innovando y manteniendo relaciones con otras partes del mundo.



Discusión: cómo incide el turismo cultural en la gentrificación del centro histórico

Es difícil explicar cómo pueden generarse tantos problemas en una ciudad histórica donde existen reglas que intentan instaurar un orden para evitar el caos. Por lo tanto, desde una perspectiva general podemos afirmar que el turismo cultural no afecta de una forma directa, ni premeditada a una ciudad ni su patrimonio; un turista visita cierta ciudad para conocer las características y cultura de su gente. Sin embargo, es necesario establecer y respetar los límites a partir de los cuales pueda estar en riesgo el patrimonio cultural tangible e intangible de esta ciudad. Entonces, ante la necesidad de identificar cómo impacta este problema en la transformación de la propia ciudad, surge esta cuestión, ya que la orientación política comienza con la idea de innovar y crear espacios comerciales y de servicios turísticos que atentan contra el uso habitacional e identidad de los habitantes. Sigue prevaleciendo la idea de generar más dinero mediante la mercantilización de la cultura, sin pensar en la preservación de la memoria historia de los barrios.

Esta situación es recursiva en las ciudades históricas donde surgen proyectos turísticos innecesarios, ajenos al bien social, que por el contrario sirven para la especulación y generación de recursos para las autoridades y otros actores responsables de esta atracción turística. Por lo tanto, podemos asegurar que Puebla no necesita una transformación, sólo necesita de la correcta elaboración de planes estratégicos colaborativos que consideren los valores históricos y culturales como recursos inalienables con que cuentan las ciudades históricas, los cuales, a medida que pase el tiempo, deben ir tomando más importancia por su capacidad de integración y aprovechamiento. Otra de las recomendaciones es la construcción de una organización efectiva que contribuya a beneficiar el cambio de mentalidad, ya que la única voz para hacer un cambio es la sociedad misma unida, situación que conllevará a una mejoría para el bienestar de sus usuarios.

Otro aspecto relevante en esta investigación, respecto al impacto de la creación de infraestructura y equipamientos turísticos, es la gentrificación, la cual debe ser atendida en los planes y programas de protección al patrimonio cultural, debido a que provoca un desequilibrio en las ciudades históricas que aun contienen barrios populares consolidados. Este proceso promueve una reorganización estructuralmente económica, que hace a un lado valores identitarios como el arraigo al legado histórico de una ciudad. Esta “reorganización” es impulsada principalmente por los tomadores de decisiones que respaldan las inversiones especulativas de un sector inmobiliario que busca renovar espacios degradados haciéndolos atractivos para personas con ingresos económicos mayores. El resultado es una revalorización del suelo que incrementa los precios de los alquileres y disminuye el comercio tradicional, lo que provoca el desplazamiento de la



población originaria de los barrios a otros puntos de la ciudad, irrumpiendo así en un modo de vida, hábitos, tradiciones, costumbres, etc. Por esta razón, son necesarios los estudios que demuestren cómo las políticas que promueven el turismo en Puebla están generados de forma indirecta un proceso de gentrificación. Por tanto, es necesario buscar un equilibrio de las estrategias planteadas en beneficio del patrimonio cultural de Puebla, las cuales deben trabajarse conjuntamente mediante una planeación estratégica para la gestión de políticas públicas que reorienten este motor económico hacia ciudades culturales habitadas, más equitativas y sostenibles.

Conclusiones

Al momento de indagar acerca de los problemas que afectan la correcta orientación del turismo en el centro histórico de la ciudad de Puebla, se observa cómo esta se transforma en la medida que su patrimonio es considerado sólo como un recurso económico, mientras que la población residente se atiende superficialmente. Por lo tanto, el aumento de la especulación inmobiliaria incrementa los costos de vida de las comunidades locales. Destacan costosos equipamientos, infraestructura y servicios dirigidos a un usuario determinado de alto poder adquisitivo. Esta situación se agrava por la falta de concientización de las autoridades correspondientes sobre la población originaria, acerca de la importancia de revalorizar sitios y barrios de interés cultural, situando por encima a otros actores. Además, es importante informar a los habitantes sobre su riqueza patrimonial para afianzar aún más sus valores tradicionales e identidad cultural.

En este sentido, es recomendable promover y mantener los vínculos necesarios entre las comunidades e instituciones preocupadas por la preservación y conservación del patrimonio cultural. Es necesario, además, mejorar las estrategias de planeación turística y de conservación en los bienes culturales para proteger su autenticidad, además de aprovechar los efectos positivos del turismo cultural. Por esta razón, se debe hacer énfasis en la participación conjunta de los sectores sociales, culturales, económicos y políticos en vinculación con la comunidad, con el propósito de obtener un desarrollo que satisfaga a todos los sectores involucrados.

Por otra parte, las estrategias de revitalización darán respuesta a problemáticas como la saturación de actividades comerciales y de servicios que generan contaminación visual y medioambiental que deteriora los inmuebles históricos de la ciudad. De este modo, sería conveniente hacer una revisión de las estrategias planteadas dentro de los programas de desarrollo vigentes y en proceso de elaboración para el impulso del turismo, y regular la infraestructura y equipamientos destinados a este fin. Esto último es importante que sea teniendo en cuenta la importancia de llevar a cabo propuestas viables apegadas a la realidad determinada de los barrios y de mayor incidencia tanto en los visitantes como en los residentes, para favorecer su desarrollo económico local.



Por lo tanto, las políticas de protección deberán surgir como resultado de un sistema integrado por las instancias de gobierno encargadas del turismo y patrimonio cultural en el centro histórico, y que además promuevan la participación social. En este sentido, se debe trabajar de manera equitativa para la conservación de los espacios públicos comunes, la economía local y la vivienda, entre otros aspectos de la vida cotidiana. Así como la investigación, la planificación, el diálogo cercano y continuo entre los administradores de la ciudad, la industria del turismo, los grupos de la sociedad civil y los residentes locales son esenciales.

El turismo, como ya se ha mencionado, puede ser una herramienta de desarrollo local para la difusión del patrimonio, sin embargo, es necesario regular y orientar este proceso para disminuir problemas e impactos ya detallados. Además, es importante reconocer que para este proceso se requiere la participación de cuatro actores principales. En primer lugar, la comunidad, quien deberá tener presente la conservación y valor de su patrimonio, tradiciones y oficios por encima de cualquier otro interés económico. En segundo lugar, se encuentra el gestor cultural como operador; en el caso de comunidades pequeñas se recomienda que surja de la misma población para así vigilar que toda actividad sea realizada sin poner en riesgo su patrimonio. En tercer lugar, se ubica el gobierno, a través de distintas dependencias cuyas atribuciones impliquen acciones en el centro histórico y Zona de Monumentos. Y por último, tenemos al visitante y turista cultural, quien debe tener interés verídico por conocer el sitio al que asiste, y conciencia de conservación y respeto para con la comunidad y lo que esta represente.

De esta manera, el desarrollo de la actividad turística cultural debe regularse y manejarse de manera respetuosa y responsable dentro de los instrumentos de planeación actuales para la ciudad de Puebla. El patrimonio debe dejarse de considerar solo como recurso económico turístico-cultural que pone a la ciudad en el ranking de la competitividad, ya que esta situación ha provocado efectos sociales, culturales y urbanos negativos, al transformar la vocación y uso del suelo. Estos efectos influyen en el correcto desarrollo de las actividades tanto turísticas como económica, que impactan de manera negativa en la vida cotidiana de la población y su patrimonio cultural. Por lo tanto, el turismo y la cultura tienen que estar siempre vinculados y en constante equilibrio para conservar y preservar la memoria histórica e identidad cultural de cada comunidad. Finalmente, para lograr este objetivo y trabajar por el bien de estos barrios vulnerables, en favor de la preservación y difusión cultural, es indispensable la participación tanto de los habitantes como de las instancias encargadas de la protección del patrimonio y de la comunidad académica, de tal manera que se promuevan políticas y estrategias que permitan a, ante todo, conservar la riqueza del patrimonio cultural tangible e intangible del lugar. Así, los habitantes fortalecerán su identidad, garantizando su trascendencia como legado histórico a generaciones futuras. ☸



Referencias

- BAUMAN, Z. (2003). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil, Siglo XXI*. España: Siglo XXI.
- COHEN, E. (1988). "Traditions in the qualitative sociology of tourism" en *Annals of Tourism Research*, Núm. 15(1), pp. 29-46.
- DUQUE, C. R. (2010). *Procesos de gentrificación de cascos antiguos en España: El albaicín de Granada*. Granada: Editorial de la universidad de Granada. Recuperado de <https://hera.ugr.es/tesisugr/19657602.pdf>
- GOBIERNO DEL ESTADO, D. P. (31 de enero de 2005). *Diario Oficial del Estado de Puebla*. Puebla: Gobierno del estado de Puebla.
- GOBIERNO, d. E. (2010 - 2016). *Indicadores Básicos de la Actividad Turística en Puebla*. Puebla: Secretaría de Turismo. Recuperado de http://www.turismo.puebla.gob.mx/component/k2/download/11_c3562528f68d29a-58d365c71035a5c56
- GOBIERNO, d. E. (2015). *Plan Parcial de Desarrollo Urbano Sustentable del Centro Histórico del Municipio de Puebla*. Puebla: Gobierno del estado de Puebla.
- GOBIERNO, d. E. (2019). *Datos Abiertos*. Recuperado de: <http://datos.puebla.gob.mx/grupo/secretaria-de-cultura-y-turismo>
- GOBIERNO, M. d. (2014). *Puebla Plan Municipal de Desarrollo 2014-2018*. Puebla: Ayuntamiento de Puebla.
- GOBIERNO, M. d. (2015). *Plan Parcial de Desarrollo Sustentable del Municipio de Puebla*. Puebla.
- HERRERO, P. L. (2011). "El turismo cultural en España: un sector estratégico" en *Papeles de economía española*, Núm. 128, pp. 172-187.
- HIRIART PARDO, C. A., & ALVARADO SIZZO, I. (2013). "Una reflexión sobre el modelo de turismo cultural en Morelia: escenarios y tendencias para consolidar un turismo cultural sustentable" en *Revista MEC-EDU-PAZ*, Núm. 3, pp. 4-39.
- LEZAMA, L. Y. (2008) "Las políticas públicas para la conservación del centro histórico de Santiago de Querétaro, Qro. (2004-2006): una visión desde la perspectiva de su conservación integrada" en *Memorias del 7mo. Congreso Internacional Patrimonio Cultural: Salvaguardia y Gestión. Tema: Gestión y Manejo. La Habana, Cuba (2008)* (pág. 13). La Habana, Cuba: Ministerio de Cultura.



- RAMÍREZ, R. N., GONZÁLEZ, M. J., & REYES, G. J. (2020). “Estrategias de Preservación del Patrimonio Cultural de los Centros Históricos de Puebla, La Habana y Quito” en *Revista de Estudios Andaluces*, Núm. 39, 45-65.
- REYES, G. J. (2020). *Transformación y permanencia del patrimonio cultural urbano en el siglo XXI: Barrio de Analco Puebla-México (tesis de pregrado)*. Valladolid, España: Universidad de Valladolid.
- S/A. (26 de Diciembre de 2019). *Parabólica.MX*. Recuperado de <https://www.parabolica.mx/2019/estatal/item/31840-aumenta-afluencia-de-visitantes-a-puebla>
- SALINAS, A. L. (Febrero de 2013). “Gentrificación en la ciudad Latinoamericana. El caso de Buenos Aires y Ciudad de México” en *GeoGraphos*, Vol. 4, Núm. 44, pp. 283-307. Recuperado de <https://web.ua.es/es/revista-geographos-giecryal/documentos/luis-salinas.pdf>
- SANCHO, A. (1998). *Introducción al Turismo*. Madrid: Organización Mundial del Turismo.
- TROITIÑO VINUESA, M. (1996). El patrimonio cultural como recurso estratégico de la ciudad de Cuenca. 115-130.
- TROITIÑO VINUESA, M. Á., & TROITIÑO VILLALBA, L. (2016). “Patrimonio y Turismo: reflexión teórico conceptual y una propuesta metodológica integradora aplicada al municipio de Carmona (Sevilla, España)” en *Revista electrónica de Geografía y ciencias sociales, Scripta Nova*, Vol. XX, nº 543. Recuperado de: <https://revistes.ub.edu/index.php/ScriptaNova/article/view/16797>
- VERA, I. A. (2018). *Realidades del Turismo Local. Compilación de opiniones turísticas*. Ecuador: Ediciones Uleam.





De mujeres domésticas a cuidadoras de la nación: imaginarios estatales del México posrevolucionario

From domestic women to caregivers of the nation: State imaginaries of post-revolutionary Mexico

Daniela Ramírez Camacho

Universidad Nacional Autónoma de México (México)

<https://orcid.org/0000-0001-8782-1191>

dramirezcamacho@gmail.com

Recibido: 21 de agosto de 2019.

Aprobado: 28 de mayo de 2020.

Resumen

En este artículo analizo cómo las representaciones sobre las mujeres como sujetas circunscritas al ámbito doméstico, o bien al cuidado de la nación, han sido persistentes a lo largo de la historia colonial, del periodo independiente de México, y que incluso trascendieron el periodo revolucionario. Aquí analizo y discuto hallazgos de estudios sociológicos e históricos existentes que dan cuenta de las ideas sobre las mujeres, la familia y la nación, sostenidas primeramente por varias instituciones coloniales y después estatales. Argumento que estas imágenes sobre mujeres domésticas y cuidadoras de la nación recrearon pautas sexistas, racistas y clasistas provenientes de la época colonial que sirvieron posteriormente a las instituciones estatales como biopolítica para establecer qué grupos eran los deseables, y cuáles no, para conformar a la nación idealizada.

Palabras clave: mujeres, Estado-nación, domesticidad, imaginario, racismo

Abstract

In this article, I make the case that women have been represented as subjects attached to the domestic sphere and as caregivers of the nation. This history of representation has been persistent throughout colonial history, the independent period of the Mexican Republic, and even transcended the revolutionary period. Here I analyze and discuss existing sociological and historical literature on ideas about women, family and nation. I argue that ideas of “good” women were first supported by colonial institutions, and later by state institutions. Ever since the colonial era, images of domestic women and, afterwards, of caregivers of the nation, have recreated sexist, racist and classist logics. I then argue that the same images of women have subsequently served modern state institutions as biopolitics to establish which groups did and did not conform to the idealized nation.

Keywords: women, nation state, domesticity, imaginary, racism

Introducción

En este artículo exploro cómo las representaciones de las mujeres como reproductoras y cuidadoras de la nación se tornaron centrales en el proceso de construcción del Estado- nación mexicano y muestro cómo estas representaciones se afianzaron con gran alcance en el imaginario social. Mi hipótesis es que ciertos vehículos, como el aparato estatal, movilizaron e institucionalizaron dichas representaciones frente a otras que se tornaron imágenes de resistencia, en contraposición o en tensión. Analizo cómo las representaciones de las mujeres como mujeres domésticas y cuidadoras de otros, esculpidas por las instituciones coloniales, nutrieron las ideas posteriores tanto de los grupos conservadores como de los liberales revolucionarios que ocuparon las instituciones gubernamentales tras la revolución. La normatividad liberal, pese a los esfuerzos por distanciarse de la tradición del derecho canónico, reprodujo este tipo de representaciones.

Este texto no pretende presentar un argumento acabado, sin embargo, sí abre la ruta para mayor atención e indagación sobre cómo se intersectan el sexismo, el racismo y el clasismo en un proyecto nacionalista que tiene efectos simbólicos y materiales en las relaciones que organizan a la población mexicana hasta nuestros días. De esta forma, expongo algunas líneas de análisis que, a mi juicio, merecen mayor discusión y estudio: ¿Cómo el nacionalismo se imbrica con el sexismo y el racismo para reproducir representaciones específicas de las mujeres? ¿Cómo es que la figura simbólica de la mujer como un *ser-para-otros* se actualiza en un periodo de fuertes transformaciones políticas, económicas y culturales como durante el cambio de siglo XIX al XX? Aquí planteo algunas líneas de explicación que se enfocan en las representaciones de género difundidas por las instituciones del Estado, mismas que se tornaron hegemónicas y son aún vigentes.

Proceder metodológico

Esta investigación se basa en el análisis de literatura académica que indaga sobre los imaginarios que distintos grupos e instituciones tuvieron y difundieron sobre el papel de la familia, el Estado y las mujeres, en particular desde la época del México colonial hasta el periodo posrevolucionario. Algunos elementos teóricos de la producción académica de Foucault sobre los mecanismos de poder estatales y la biopolítica, así como los procesos de construcción de Estados, explicados por Philip Corrigan y Derek Sayer, sirven como marco para explicar las transformaciones y continuidades en las ideas, en particular las representaciones de las mujeres, promovidas por las instituciones estatales del México posrevolucionario. Nutren mi análisis algunos datos y hallazgos de estudios históricos sobre instituciones como los recogimientos coloniales, las enseñanzas eclesiásticas sobre la familia, las leyes liberales del México independiente y posrevolucionario,



los carnavales capitalinos, también los discursos de liberales y conservadores en prensa y desde las instituciones gubernamentales, así como los de otros grupos subalternizados como las feministas de la época.

Elementos teórico-conceptuales sobre el Estado-nación

El Estado-nación es un constructo social moldeado en un proceso lento, pues necesariamente implica la generación de una identificación compartida entre sujetos y colectividades heterogéneas. Es decir, la ciudadanía habrá de inventarse, así también la fantasía de que esta integra una “gran familia” y por tanto comparte una historia ancestral y un futuro común. En palabras de Philip Corrigan y Derek Sayer, “Elemento central es que las agencias estatales intentan dar una expresión única y unificadora a lo que, en realidad, son experiencias históricas, multifacéticas y diferenciadas de diversos grupos dentro de la sociedad y les niegan su carácter particular” (Corrigan y Sayer, 2007:46). Esta construcción de lo que Benedict Anderson (1993) llamó “comunidad imaginada” representó un largo proceso para el caso de la nación mexicana que puede datarse de los inicios de su vida como Estado independiente hasta la actualidad.

En esta comunidad imaginada el papel las mujeres se ha conceptualizado en términos *racializados* y de clase. Apen Ruiz señala que “las intrincadas conexiones entre nación y género en el proyecto revolucionario requieren de un cuidadoso examen que nos obliga a tener en cuenta cómo la cuestión racial, el tema del género y el nacionalismo se complementan fuertemente” (Ruiz, 2001:77). Así, este texto pretende abonar a esa exploración de cómo ideas de género, “raza” y nación están en constante diálogo y tensión, y cómo, para el caso mexicano, la imagen de la mujer mestiza fue idealizada como forjadora de la nación, aunque no siempre ciudadana, sino más bien como madre que generaría y formaría a la población mexicana trabajadora mediante la virtuosa combinación de modernidad y tradición. De tal manera que, la ingeniería estatal se apoyó de representaciones que fueran modelo de lo bueno y civilizado para orientar a las diversas poblaciones que componían a la población mexicana, siempre en consonancia con un proyecto de modernización, y de conducción estatal, y reeditando relaciones de colonialidad que implicaban la jerarquización, inferiorización y deshumanización de ciertos sujetos.

Para ir desentrañando cómo la idea de Estado moderno fue concebida sobre ideas del papel de la mujer, el hombre y la familia podríamos remontarnos a Hegel (1986), para quien la unidad básica que conformaba al Estado moderno era la familia nuclear, independizada de sus relaciones extensas, formada por el matrimonio de un hombre y una mujer formalizado ante la ley y basado en un vínculo de amor. Hegel (1986) conceptualiza a las mujeres como eslabones fundamentales que forman parte y reproducen a la familia y, en su extensión, al



Estado. Como expondré más adelante, esta organización interna de Estado moderno tendría que construirse, moldearse, pues, no era una condición dada, sino que necesariamente implicaba la puesta en marcha de mecanismos de control y regulación que le proporcionaran dicha forma.

Es importante identificar cómo los mecanismos de sujeción estatales se conectaron y vitalizaron de otros mecanismos preexistentes de poder. Foucault es sin duda una referencia clave para entender los procesos constitutivos que darán forma y posibilidad a los Estados. Más que estudiar al Estado en su forma acabada y concreta, asumiendo que esta existiese, Foucault (1989) pone la mirada en las formas de poder y dominación que se engarzan y permiten formas más sofisticadas de gobierno. En palabras de Foucault:

es evidente que no se puede estudiar los mecanismos de sujeción sin tener en cuenta sus relaciones con los mecanismos de explotación y de dominación. Pero estos mecanismos de sumisión no constituyen simplemente la “terminal” de otros mecanismos más fundamentales. Mantienen relaciones complejas y circulares con otras formas (Foucault 1989:18).

Santiago Castro Gómez hace un riguroso examen del pensamiento de Michel Foucault y explica que “las tecnologías de gobierno son siempre racionalizaciones parciales que se articulan con otras racionalizaciones” (Castro Gómez, 2010:221). Entonces se vuelve necesario entender qué lógicas de dominación precedieron a las formas estatales de control.

La biopolítica se tornó una nueva forma de poder sobre las personas, ya no mediante la amenaza sobre sus cuerpos o la decisión de terminar con sus vidas, sino mediante el dominio de sus acciones y deseos. Foucault aporta mucho para entender cómo, una vez que el poder cambia de manos del soberano a un ente estatal, cobra importancia la biopolítica, ya que según sus palabras:

las técnicas disciplinarias y regulatorias aparecieron precisamente cuando el poder de soberanía se mostró inoperante para regir y controlar el cuerpo económico y político de una sociedad que en su proceso de expansión demográfica e industrial amenazaba con desbordar sus sistemas de control y de coacción tradicionales (Foucault, 2010: 34-35 citado por Gómez Izquierdo, 2014: 132).

La biopolítica entonces engloba una serie de disposiciones regulatorias más sofisticadas, que tienen por objetivo modelar, orientar o inducir los comportamientos de un amplio cuerpo social. A decir de Ariadna Estévez (2018:13), aquellas personas que no son incorporadas dentro del plan de acción de las biopolíticas, “mueren como consecuencia de que el Estado no haga algo por ellas”. Las biopolíticas se han ocupado del nacimiento, la alimentación, la educación, la medicalización e higienización, entre otras áreas. Ariadna Estévez (2018) analiza las políticas y regulaciones en torno a la migración como biopoder, por ejemplo. Estévez también da cuenta de cómo en la teoría de Foucault sobre el poder, éste



se construye principalmente en el discurso, como un generador de “verdad” y “subjetividades”. En este ensayo hago mención de algunas biopolíticas que ya para el siglo XIX, y sobre todo en el siglo XX, se orquestan de forma efectiva en torno a un proyecto de Estado moderno capitalista, como las primeras disposiciones que posibilitaron la educación de las mujeres, las leyes de herencia y divorcio, así como los discursos que anteponian los estilos de vida de la ciudad y de las élites como parámetros de lo bueno y verdadero frente a los estilos de vida de las masas campesinas y racializadas.

Ahora bien, Foucault centra su estudio en el desarrollo de los procesos de constitución de los Estados europeos, sin embargo, para la región latinoamericana conseguir la formación de Estado-naciones modernos se presentó como un *thelos*. Lograr la expansión demográfica e industrial a través del control efectivo del cuerpo económico y político de la sociedad se tornó el deseo y proyecto de los grupos dirigentes. Philip Corrigan y Derek Sayer (2007) teorizan sobre cómo el Estado es pieza fundamental para dar cauce y empuje al capitalismo. En esta línea podemos visualizar que las clases dirigentes en la mayor parte de los países de América Latina promovieron con diferentes fórmulas el proyecto de modernización capitalista mediante el poder del Estado.

Las ciencias sirvieron como una herramienta elemental del poder estatal para generar su verdad y promover ciertas subjetividades. Bruno Lutz investiga cómo desde finales del siglo XIX la sociología rural en México fue desarrollada por académicos de la época junto con otras disciplinas para idear políticas estatales, ya que: “Coexistieron las perspectivas positivista, organicista, socialista y católica, pero el horizonte común de estos enfoques era un proceso de civilización directamente vinculado con la centralización del Estado y la racialización de las relaciones sociales” (Elias, 2009: 318 citado por Lutz, 2014:167). Durante el porfiriato, en la mirada de “los científicos”, por ejemplo, el despojo masivo de tierras de pueblos indígenas y campesinos se dio bajo la justificación de su atraso y su rechazo al progreso. De acuerdo con Lutz “De hecho, inmoralidad y perversidad tendían a caracterizar a las “bajas castas”, como se les llamaba, y esta visión despectiva alimentó durante muchas décadas la formación de un perfil criminológico del pobre (Stern, 2000; Urias Horcasitas, 2001)” (Lutz, 2014:172). De esta manera, se conceptualizaron como masas ordenables y transformables a los pueblos campesinos, indígenas, urbanos pobres y mestizos, a quienes habría que pulir para transformarlos en verdaderos ciudadanos.

Los cuerpos de las mujeres son pieza central en esa ingeniería, en la biopolítica que busca controlar las condiciones de reproducción del cuerpo social mediante mecanismos de vigilancia del comportamiento, de los deseos sexuales y de la reproducción. Si antes los cuerpos sexuados de las mujeres ya eran contruidos como objetos en tanto mecanismo para la reproducción de un colectivo



(Rubin, 1986), bajo la lógica estatal se tornaron piezas imprescindibles para la reproducción de sujetos sanos, trabajadores y triunfantes, propios de un Estado-nación capitalista. Siguiendo el análisis de la biopolítica de Foucault, la lógica de poder se invierte para identificar a quiénes hacer vivir; en esta lógica será necesario gestar cierto imaginario social compartido que legitime la acción gubernamental para conducir a la población hacia la vida buena. A continuación, esbozo algunos trazos que hablan del proceso de construcción del Estado mexicano.

Conformar el Estado-nación mexicano

Aquí observaremos cómo en el periodo de la colonia las formas del poder eclesiástico, que sustentaron y legitimaron el poder de los monarcas sobre los territorios coloniales y sus poblaciones, dieron paso y sustancia a las nuevas formas que moldearon más tarde a los Estados-nación independientes de la región latinoamericana. Antes de la construcción accidentada del Estado mexicano a partir de su independencia en 1810, las relaciones de poder y dominación de corte racista y sexista, quizás más fluidas, porosas y flexibles que las desarrolladas posteriormente, dieron lugar y nutrieron a otras más sofisticadas, desplegadas, una vez en pie los gobiernos liberales. Las luchas que protagonizaron conservadores y liberales a lo largo del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX pueden pensarse como el escenario que abrió las rutas de posibilidad del Estado moderno mexicano en su versión liberal. Dicha versión liberal se erigió sobre formas simbólicas y materiales renovadas de los racismos y sexismos cultivados a lo largo de los siglos anteriores. La imagen de la mujer como gestadora y formadora de los futuros ciudadanos fue central a ese proyecto y, como ya se adelantó, no se imaginaron ciudadanos concebidos únicamente bajo la lente cívica, sino que se proyectaron ciudadanos racializados: aquellos sujetos considerados superiores serían aquellos que dieran el perfil a la emergente nación definida en términos raciales.

Durante la colonia, la Iglesia fue clave para difundir e institucionalizar un modelo ideal de familia asociado con ideas y normas de comportamiento para hombres y mujeres en un entorno muy heterogéneo y caótico. Sobre esto tenemos que: “El matrimonio tenía que ser sacramental, monógamo, indisoluble y contraído mediante libre consentimiento. Los hijos ilegítimos deberían constituir una rara excepción, un desorden injustificable y una mancha para el linaje” (Gonzalbo Aizpuru, 1992: 704). En este modelo se esperaba que la mujer mostrase “sumisión, obediencia y amor” a sus maridos (Gonzalbo Aizpuru, 1992: 696). No obstante, como Gonzalbo Aizpuru (1992) señala, durante la época colonial existía una brecha abismal entre dicho ideal y las relaciones familiares realmente existentes. Amancebamiento, concubinato, matrimonios convenidos, hijos ilegítimos eran el escenario reiterado de la vida cotidiana en la época colonial. No por ello los curas y autoridades eclesiásticas cesaron en sus esfuerzos de homogenizar



el ideal de familia vía sermones y catecismos al interior de las comunidades, así como conjuntamente con la acción de los encomenderos, quienes se adjudicaron la obligación de educar en el cristianismo a las poblaciones a su cargo.

Los recogimientos fueron otro mecanismo de control y vigilancia de las mujeres. En casos donde la familia no podía ser mecanismo efectivo de sujeción, los recogimientos, promovidos por los gobiernos coloniales y la Iglesia, se encargaban de darles disciplina y medios de supervivencia. Los recogimientos eran de distinto tipo y organización, pero implicaban poner bajo un techo a mujeres que vivían circunstancias similares, ya fuera viudez, soltería cuando se tenían hijos y se vivía con escasos recursos, o bien, cuando eran sancionadas por bígamas, adúlteras o amancebadas. Se trataba de alejar a las mujeres de lo que en esa época se consideraba “peligros mundanos” mediante una política que combinaba encierro y clausura. Existía entonces un poder soberano con instituciones orientadas a hacerse cargo del destino de dichas mujeres y corregir sus conductas.

En voz de Josefina Muriel:

Porque en aquellos tiempos no se concebía, como hemos dicho ya, que las mujeres honradas y de bien, estuvieran fuera de los muros de su casa sin precisa razón. Clausura, porque se consideraba que el contacto con el exterior, sin control, llevaría a los recogimientos al relajo más escandaloso (Muriel, 1974:219).

Aunque las instituciones coloniales se transformaron una vez comenzado el periodo republicano, las ideas religiosas sobre la familia cobraron especial importancia en los procesos de construcción de los Estados-nación modernos. Sánchez García alude a una fertilización mutua de la Iglesia con el Estado, marca que ha sido compartida en la región latinoamericana por la experiencia de colonización. Sánchez García, cita a V. Vaggione, a fin de resumir este fenómeno: “La participación del discurso religioso en el escenario político no sería posible si el Estado, a cambio de compartir la legitimidad de la institución, no se apropiara de un discurso basado en doctrinas religiosas” (Vaggione, 2005: 58 citado en Sánchez García, 2009: 86).

Quizás el primer atisbo que evidencia la continuidad de la autoridad y poder de la Iglesia católica en el recién declarado independiente Estado mexicano aparece en los *Sentimientos de la Nación* redactado por José María Morelos y Pavón en 1813. Francesca Gargallo enfatiza esta peculiar inauguración donde se preveía “la igualdad de todos los mexicanos al abolir irrestrictamente la esclavitud en México, pero no relacionaban la igualdad con la libertad de culto al concebir a la nación como católica” (Gargallo, 2010). Si, tal como Corrigan y Sayer proponen, “las formas estatales siempre están animadas y legitimadas por un ethos moral específico” (Corrigan y Sayer, 2007:46), podría decirse que para el caso mexicano se trataba de un *ethos* moral católico.



Este *ethos* moral católico era el faro orientador de los liberales mexicanos. Por ejemplo, pese a que en otros lugares del mundo los liberales ya enfrentaban los cuestionamientos y exigencias de los movimientos feministas, en México estos desafíos no enganchaban ni desataban debate entre los pensadores liberales. Francesca Gargallo pone los reflectores sobre el continuo silencio de los pensadores liberales mexicanos del siglo XIX frente a la cuestión de género y los derechos de las mujeres. De acuerdo con Gargallo, este vacío sorprende dado el empeño notable de militantes e intelectuales liberales en la generación de ideas, discursos y su persistente acción política, en medio de continuas y turbulentas batallas frente a los conservadores y a las potencias europeas imperiales.

El derecho a la educación será la única concesión que harán los liberales frente a las mujeres en el siglo XIX y ésta permanecerá asociada a la imagen de la mujer como cuidadora y formadora de la ciudadanía. Gargallo rescata un discurso de Benito Juárez frente al Congreso estatal, siendo gobernador de Oaxaca, en donde promueve la educación de las mujeres. El 2 de junio de 1852 Benito Juárez expresa:

cada día se siente la necesidad de establecer un [establecimiento escolar] que abrace todos los ramos que forman la completa y esmerada educación e instrucción de una mujer... Formar a la mujer con todas las recomendaciones que exigen su necesaria y elevada misión, es formar el germen fecundo de regeneración y mejora social. Por esto es que su educación jamás debe descuidarse... (Juárez, 1852 citado por Gargallo, 2010).

Para 1866 en la entidad en donde nació el Benemérito de las Américas se abrió la primera escuela para mujeres. Ese mismo año, el boletín oficial del Cuartel General de la Línea de Oriente publicó una editorial titulada “La Educación de la mujer” (2004) donde se vinculaba dicha política, no a las posibilidades de desarrollo intelectual de las mujeres *per se* o las aportaciones científicas que estas pudieran realizar, sino a “poder formar de ese modo dignos ciudadanos.” A continuación, se replica un fragmento de dicha editorial.

[...] el gobierno del Estado acaba de crear una academia para el bello sexo. [...] si no estamos por los humos de la pedagogía y pedantería femeninas, creemos y esperamos que con la enseñanza que se inaugura, con la academia abierta a la juventud oaxaqueña y la protección ilustrada del gobierno, pronto la instrucción habrá ejecutado la revolución más saludable en nuestra sociedad, tan digna de ser modelo de cultura y buen gusto, como lo ha sido de inteligencia y de prendas cívicas.

Pese a los constantes esfuerzos por parte de liberales de desincrustar el derecho del ámbito religioso, las imágenes de la mujer como reproductora de la familia serán medulares en las leyes civiles del siglo XIX e incluso de principios del XX. Carmen Ramos Escandón examina el proyecto de Código Civil de Justo Sierra de 1859, los Códigos Civiles de 1870 y 1884 y da cuenta de cómo se instaura un modelo familiar basado en el matrimonio heterosexual y monógamo de una



sola línea de herencia: la paterna. Esta última característica, proveniente de un modelo de corte burgués, presentaba incluso retrocesos frente a las leyes coloniales en las que sí se reconocía a las mujeres como herederas y con derechos de propiedad (Ramos Escandón, 2004: 38). Las nuevas leyes expedidas durante la administración carrancista mostraron sus ambivalencias. Por una parte, la Ley de Relaciones Familiares de 1917 reconoció el derecho al divorcio, pero por otro mantenía una diferenciación de roles por género al interior del hogar: “el marido debía proveer alimentos a la esposa y a los hijos mientras la mujer debía encargarse del cuidado y administración del hogar” (Torres Falcón, 2009: 44). Las imágenes de la mujer en y para la familia seguían reproduciéndose en las normatividades liberales.

También, Arturo Sánchez García analiza el género, la sexualidad y su vínculo con los discursos sobre el Estado y argumenta que a las mujeres se les utiliza como recurso simbólico para representar a la colectividad. Resume así: “cuando uso la idea de que las mujeres deben ser ‘madre patria’ me refiero a una especie de ‘labor moral’ impuesta donde tienen que ser ‘guardianas fronterizas’, deben de ver por el orden simbólico de la identidad nacionalista” (Sánchez García, 2009:83). Los efectos de dichas representaciones empleadas por el Estado serán palpables, por lo que quienes no se apegaran a los modelos simbólicos enfrentarían un trato diferencial.

El hecho de contraponerse a dichos modelos simbólicos implicaba quedar en posiciones relegadas, oscurecidas frente a los reflectores de la historia oficial que después se construyó. Francesca Gargallo dedica uno de sus artículos a iluminar la vasta y plural participación política de las mujeres en el periodo revolucionario. En un punto resume: “Fueron soldadas, madres, esposas, hermanas, correligionarias, enfermeras, contrabandistas de armas, intelectuales orgánicas, correos, alimentadoras y espías, participando del movimiento con igual intensidad y compromiso que sus compañeros hombres” (Gargallo, 2008). Contrasta esta multiplicidad de papeles y acciones políticas con la representación monolítica que de ellas se hacía desde grupos conservadores y desde los posteriores gobiernos liberales.

Los medios de comunicación e impresión mecánica de la época fueron un vehículo para difundir opiniones políticas tanto de grupos conservadores como de las partes en resistencia o contrahegemónicas. Es posible ver allí el debate sobre las ideas de las mujeres y el papel que les correspondía en la sociedad. Francisco Fuentes, publicó en 1891 en el periódico independiente *El Eco del Istmo* el artículo titulado “La madre en la familia” en el que manifiesta una postura conservadora y cuyo extracto aquí se cita:



Si la mujer debe instruirse no para hacerse sabia y científica, no para brillar por su educación, lejos del hogar doméstico y en una esfera en que solo el hombre debe distinguirse, sino únicamente para ser una buena inteligente y previsora madre, para el arreglo y buen orden de su casa; sobre todo, para educar el corazón y la inteligencia del niño, para enseñar a sus hijas a ser buenas esposas y buenas madres (Fuentes, 2004).

Nuevos aires modernizantes

Vale la pena identificar ciertos matices en los discursos oficialistas sobre la mujer que marcan la entrada y singularidad de los grupos revolucionarios en el poder frente a los grupos oligárquicos del porfiriato. Mientras que en las administraciones de Porfirio Díaz prevalecieron ideas y cánones de los grupos conservadores a través de los cuales las mujeres eran conceptualizadas como dedicadas al hogar y madres de familia, los grupos revolucionarios en el poder buscaron proyectar la imagen de la mujer trabajadora. Dichas imágenes modernizadas mantenían cierta ambigüedad, puesto que no lograban fijar la individualidad de la mujer. Por el contrario, las imágenes de las mujeres y su nexos con la familia nuclear y, por extensión con la familia-nación, continuaron siendo un rasgo fundamental en estos renovados discursos.

María del Carmen Collado Herrera documenta esta etapa en que los revolucionarios ganadores buscaban hacerse un lugar a un lado de las élites y legitimarse frente a ellas. En sus palabras: “La “gente bien” miraba con recelo y desdén a los militares revolucionarios, no solo por sus rudas maneras campiranas, envilecidas por los días de campaña, sino que eran la representación misma del cambio revolucionario que había concedido derechos a campesinos y trabajadores [...]” (Collado Herrera, 2006:92). Esta autora señala que existe un exilio de miembros de la clase alta y el clero, cuyo punto más alto se produce en los momentos más álgidos del conflicto armado, de 1914 a 1916, y que culmina en 1920 con la amnistía del presidente provisional Adolfo de la Huerta. Hacia 1920, con Álvaro Obregón como presidente, la élite regresa al país y reanuda muchas de sus actividades sociales y políticas con la clase dirigente.

Los militares revolucionarios en el poder ciertamente tuvieron que asirse a un nuevo discurso que les diferenciara del discurso porfirista. Un ejemplo de este cambio en el discurso oficial se visualiza en el carnaval capitalino. En 1926 los diarios *El Universal* y *El Universal Gráfico* promovieron el carnaval como “homenaje a la mujer que trabaja” y alentaban el voto para elegir a la “reina” a favor de Ernestina Elías Calles, hija del presidente, quien tenía un perfil que contrastaba con el de las reinas anteriores provenientes de la clase alta (Collado Herrera, 2006: 100). A decir de Collado Herrera (2006), la élite se distanciaba del proyecto oficial del mestizaje y se identificaba más “con los símbolos nacionales criollos de origen hispano [...] ello explica el gusto por portar los trajes de charro



y china poblana en este tipo de eventos y el surgimiento de la Asociación Nacional de Charros” (2006: 102). La ideología del mestizaje se apartaba de la ideología europeizada más abiertamente racista de la oligarquía mexicana, sin embargo, también involucraba lógicas y prácticas racistas sobre quiénes compondrían una armoniosa mezcla racial para el mejor porvenir del moderno Estado-nación.

Proyecto nacionalista mestizaje

Considero importante observar a detalle el proyecto nacionalista del mestizaje en México porque solo así es posible acercarse a los efectos de integración y exclusión inherentes a éste. Como señala Mónica Moreno Figueroa, “la imposición del mestizo o mestiza como el sujeto de la identidad nacional, la herencia del proceso colonial de mezcla o mestizaje, pero reconstruida ideológicamente con el fin de crear el nuevo sentido de nación con la revolución de 1910, han ocultado y cultivado distintas formas de racismos [...]” (Moreno Figueroa, 2012:85). Moreno Figueroa recalca que el blanqueamiento es una aspiración para la población mexicana codificado en términos de mestizaje.

Así en el caso mexicano, la burguesía revolucionaria miraba despreciativa las formas de vida de las clases proletarias, campesinas e indígenas. De acuerdo con Bruno Lutz, “El Estado posrevolucionario seguía pugnando por sustituir el conocimiento popular de los autóctonos por un saber universal. La divulgación de este saber permitió asentar la posición superior del técnico-científico” (Lutz, 2014:178). La ciencia y el Estado habrían de echar luz sobre el camino al progreso y la modernización de la sociedad en todas sus dimensiones, y la primera dirección señalada parecía ser la de suplantarse las formas del campo, consideradas inferiores, por las normas dictadas desde la ciudad.

Este paso se dio, no únicamente a través del uso de la fuerza, sino a través de rituales, símbolos e imágenes que provocan efectos emocionales en la población que buscan regular. En palabras de Corrigan y Sayer:

Los procedimientos ordinarios del Estado se expanden para convertirse en los indiscutidos límites de lo posible, y ocupar -así como un ejército ocupa un territorio- todo el campo de visión social. Los mismos límites son masiva, poderosamente santificados en los fastuosos rituales del Estado que nos sobrecogen con una fuerza emocional difícil de resistir (Corrigan y Sayer, 2007:85).

Resulta entonces provocador cuestionarnos: ¿Cuáles fueron esos mecanismos que fueron promoviendo formas estatales modernas en el México posrevolucionario? ¿Qué rituales y símbolos se eligieron para darle sentido de pertenencia y emocionalidad a amplios grupos de la población en el territorio? ¿Qué lealtades se promovieron y quiénes quedaron fuera de ese manto protector?



Si bien la revolución fue un proceso turbulento de largo espectro, ya en los cincuenta el Estado mexicano había sido exitoso en generar un potente discurso nacionalista y modernizante. Bruno Lutz señala cómo de los años treinta a los sesenta una serie de académicos ruralistas, vinculados a las esferas del gobierno, trabajaban por “imponer gradualmente el modelo occidental de vivir y pensar a la población campesina pobre” (Lutz 2014:188). El Estado mexicano logró echar a andar todo un marco de diversas biopolíticas en torno a salud, economía, educación que buscaban transformar las condiciones de vida de la población. El discurso del líder de la CNC en 1953, recuperado por Lutz, habla de un sentir triunfalista sobre los restos de formas de vida consideradas atrasadas y, en consonancia, ya trascendidas.

Hemos de reconocer que el petate ha sido sustituido por la cama, y la carreta por un tractor o un camión; que los campesinos también disfrutaban ya de un radio donde oyen las noticias de la política; han aprendido a leer; ya leen el periódico: se van cultivando gracias al régimen; también los compañeros campesinos saben ya pasear en automóvil; vestir; han cambiado el huarache por el zapato; en fin, se van mejorando las condiciones del hombre del campo” (CNC, 1938: 122 citado por Lutz, 2014:185).

Quienes lograron incorporarse a la economía de mercado encontraron el cobijo nacionalista. Bajo dicha condición se permitió la integración de la población indígena y mestiza campesina. Lutz nos recuerda que para 1941 el Instituto Nacional Indigenista tenía como objetivo darle dirección a la transformación de los pueblos indígenas, conservando aquello que contenía algún valor económico. Esta institución reemplazó la Dirección de Asuntos Indígenas de la Secretaría de Economía y Culturas Indígenas y, a modo de justificación, el diputado federal Gómez Esparza señalaba la importancia de “Determinar cuáles de estas razas se encuentran más preparadas para transformarse en grupos productores y consumidores y cuáles se encuentran en condiciones, en general, menos preparadas y otras en estado de «momificación»” (Lutz, 2014:182).

Esta perspectiva de integración económica de quienes componen la población mexicana es muy semejante a la propuesta por Gamio décadas antes y aunque en su momento fue una propuesta provocadora frente al sector conservador, más tarde fue señalada por sus tintes racistas y sexistas. La obra de Manuel Gamio fue apenas una de las varias que aportaba pistas de cómo se construía esa consciencia colectiva nacionalista con dificultades para hacerlo en términos puramente cívicos. Es decir, al final, ideas clasistas, racistas y sexistas terminaban colándose en los imaginarios críticos. Manuel Gamio, antropólogo formado en Estados Unidos de 1909 a 1911 como alumno de Franz Boas, esgrimió un pensamiento combatiente frente al racismo científico, cuestionando las ideas sobre la existencia de razas humanas que se podían gradar de acuerdo con el nivel de evolución alcanzado. Gamio publicó su obra *Forjando Patria. Pro-nacionalismo* en 1916 argumentando que era necesario aprovechar los métodos científicos para



conocer a los pueblos indígenas que habitaban el territorio mexicano y así poder emprender acciones y proyectos estatales más exitosos y representativos de los que habían existido hasta entonces. La estrategia planteada era la siguiente:

Para incorporar al indio no pretendamos europeizarlo de golpe; por el contrario, indianicémonos nosotros un tanto, para presentarle, ya diluida con la suya, nuestra civilización, que entonces no encontrará exótica, cruel, amarga e incomprensible. Naturalmente que no debe exagerarse a un extremo ridículo el acercamiento al indio (Gamio, 1916:172).

En dicha obra Manuel Gamio analizaba el papel de la mujer en la construcción de la nación, una nación racializada, idealizada como mestiza: “Cuando México sea una gran nación, lo deberá a muchas causas, pero la principal habrá de consistir en la fuerte, viril y resistente raza, que desde hoy moldea la mujer femenina mexicana” (Gamio, 1916: 228). Gamio elaboró allí una tipología de mujeres para caracterizar a las que habitaban en el territorio mexicano. “La sierva”, “la feminista” y “la femenina” son los modelos que bosquejó en su propuesta, y aseguraba que en el país predominaban las pertenecientes al tercer tipo. Esta imaginada condición “constituye el factor primordial para producir el desarrollo armónico y el bienestar material e intelectual del individuo y de la especie” (Gamio, 1916:212). Para Gamio, las mujeres que calificaba como siervas y feministas no eran los prototipos ideales a difundir. Para él:

la mujer sierva, que nace y vive para la labor material, el placer o la maternidad, esfera de acción casi zoológica impuesta por las circunstancias y el medio, la mujer feminista, para la cual el placer es deportivo más que pasional; la maternidad, actividad accesorio, no fundamental; sus tendencias y manifestaciones masculinas; el hogar, sitio de reposo y subsistencia y gabinete de trabajo (Gamio, 1916:211-212).

Sobresale entonces cómo la política nacionalista abrazaba a ciertos grupos y excluía y alterizaba a quienes no eran deseables como sus integrantes; esto valió tanto para algunos pueblos indígenas como para algunos grupos de mujeres políticamente organizadas. En esta perspectiva de nación era evidente también la estrategia de otrificación y desdén de las feministas. Vale la pena mencionar que para entonces las redes feministas en México ya disputaban su lugar en la arena política. Sin embargo, los hombres revolucionarios tenían diferentes simpatías hacia las reivindicaciones feministas. El mismo año que Gamio publicó *Forjando Patria* se realizaron dos congresos feministas en Yucatán, México, organizados por feministas y el gobierno de la entidad. Francesca Gargallo (2008) hace hincapié sobre cómo las propuestas políticas elaboradas en estos congresos se distanciaban de las ideas conservadoras y liberales sobre la defensa de la familia a través de la educación de las mujeres o la defensa de la maternidad.

Esta aseveración hay que matizarla porque ciertamente muchas feministas se hicieron espacio en la política entablando diálogo con el discurso nacionalista oficial. Lo que es cierto es que los gobiernos de Salvador Alvarado, Carlos Castro



Morales y Felipe Carrillo Puerto en Yucatán consideraron a las redes feministas como un sector aliado con el cual se podrían emprender acciones conjuntas, entre ellas las primeras acciones en torno a la planificación familiar. Ello también motivó a los sectores conservadores a reaccionar frente dichas iniciativas y a mover sus recursos e influencias en los medios de comunicación para empujar acciones que devolvieran a las mujeres al papel de mujeres domésticas. Sarah Buck (2001) hace una amplia documentación de estos enfrentamientos entre las corrientes feministas y conservadoras en la década de 1920. Para 1922 la Secretaría de Educación Pública ordenaba a las escuelas promover la celebración del Día de las Madres en el mes de mayo (Buck, 2001:37) alineada con los intereses de quienes pugnaban por mantener a las mujeres en su papel doméstico. Esto resulta relevante pues, aunque las representaciones de las mujeres adquirieron ciertos matices en círculos más liberales, los grupos conservadores estuvieron siempre alertas para empujar agendas conservadoras e instar por el papel de la mujer dentro de la domesticidad.

Irving Reynoso Jaime (2013) observa como peligrosa la selección de ciertos grupos o poblaciones en aras de representar a una nación. Reynoso Jaime reconoce como una aportación de Gamio el afirmar la existencia de una gran mayoría de la población cuyos mundos de vida eran cultural, económica, y políticamente diferenciados, y fuertemente enjuiciados por el racismo científico. La crítica de Reynoso Jaime hacia la obra de Gamio es que éste último se adjudica la autoridad para señalar qué aspectos son negativos para los propios pueblos y, por tanto, tendrían que ser sustituidos por elementos de la cultura occidental, bajo la dirección estatal.

Manuel Gamio en su crítica al pensamiento científico hegemónico no logra sacudirse el sesgo que mira con deslumbro a los grupos indígenas que consiguieron alta jerarquización y complejidad interna. Es decir, a los grupos que eran imperios antes de la llegada de los españoles se les consideraba superiores a otros cuya economía política era de otro tipo. Dicha distinción y valoración servía también para la jerarquización de ciertas mujeres indígenas sobre otras. En letra de Gamio,

Naturalmente que las mujeres indígenas descendientes de las que en tiempos anteriores a la Conquista eran ya siervas, por pertenecer a las tribus primitivas de que hemos hecho mención, es probable que sigan siéndolo mientras no cambien para ellas las condiciones del ambiente social; las mujeres actuales de los lacandones, seris, etc, etc., no pueden ser, en efecto, otra cosa que siervas (Gamio, 1916:222).

Aquí nuevamente sale a relucir que la formación centralizada de poder, cuasi-estatal anclada a una acumulación material, son elementos valorados por Gamio; son también, bajo su perspectiva, compatibles con la modernización económica capitalista. Por otra parte, no solo es el grupo de procedencia o “las condiciones del ambiente social” lo que en dicho pensamiento influyen para que una persona se posicione por encima de otra, también lo es la educación como un criterio de decencia o respetabilidad. De acuerdo con Marisol De la Cadena, “La educación



adiestraba a los individuos en jerarquías y reglas sociales, y por lo tanto indicaba el comportamiento apropiado que conducía a la “virtud” femenina y a la “responsabilidad” varonil” (De la Cadena, 1997: 9). La autora analiza los discursos de las élites de Cuzco, Perú, para dar cuenta cómo allí se tropicaliza una versión particular del racismo científico, en donde la “educación”, que se equipara con “decencia”, sirve para ampliar los términos de raza. Así, para las élites cuzqueñas la gente se dividía en indios, mestizos y “gente decente”. Este caso podría ser equiparable al caso mexicano en donde también “decencia” y “educación” será un marcaje utilizado por grupos de clase media y la clase gobernante para descalificar a otros.

Sara A. Buck analiza cómo muchas feministas de la época entablaron diálogo con el discurso oficial, haciendo referencia a la construcción de nación y de una “raza”. En los planteamientos políticos de estas feministas subyace un sesgo de clase y racializado que implicaba mirar a la clase trabajadora como un grupo retrógrada. Buck analiza cómo las campañas de planificación familiar iban de la mano con justificaciones teóricas que mezclaban ideas marxistas, maltusianas, eugenésicas, y feministas. Margaret Sanger escribió un panfleto sobre planificación familiar, publicado y difundido en 1922 por el gobierno socialista yucateco, en donde explicaba el control de la natalidad como:

una necesidad de las sociedades modernas [...] Ningún ganadero cría más reses de las que puede mantener y, sin embargo, el pobre obrero de las grandes ciudades se ve obligado a mantener a diez o doce hijos [...] El ideal para una sociedad futura es, pues, que la regulación de los nacimientos la haga el Estado, por medio de una corporación científica debidamente organizada; pero mientras se llega a ese ideal, hay que poner al alcance de todos los conocimientos necesarios para evitar que los niños nazcan de padres degenerados o enfermos (Sanger, 1922 citada por Buck, 2001:11).

Manuel Gamio también evidencia estos sesgos de clase y racializados que mezclan educación, moral y cultura en la justificación que hace en *Forjando Patria* de quienes están en la posibilidad de dirigir. Así como señala con agudeza las injusticias y la explotación que han tenido que enfrentar los pueblos indígenas, también refiere que estos no pueden emanciparse por sí mismos. Desde su punto de vista, “les han faltado dotes directivas, las cuales sólo se obtienen merced a la posesión de conocimientos científicos y de conveniente orientación de manifestaciones culturales” (Gamio, 1916:169). Este discurso paternalista también representa la justificación de dominación de una clase dirigente racializada y enaltecida como mestiza. Philip Corrigan y Derek Sayer podrían decir que esta justificación es aquella que utiliza la clase/racializada/generizada dirigente como norma moral, parámetro de lo deseable, en contraposición a los grupos oprimidos. En su explicación, la clase dirigente requiere un discurso que les permita hablar y erigirse como representantes del bien común.



Conclusión

He argumentado aquí que las representaciones de las mujeres como cuidadoras de los futuros ciudadanos fueron fundamentales en los procesos de construcción de los Estados-nación. En estos procesos podemos observar cómo el sexismo, el racismo y el nacionalismo se entrecruzan. Los aportes de Michel Foucault apuntan a que los mecanismos de sujeción estatal se nutren o conectan con otros mecanismos de poder. La biopolítica que aparece como mecanismo de gobierno se enfoca no en el poder de detentar la decisión de muerte para un sujeto, sino en regular y controlar las condiciones de vida, deseos y comportamientos de una población. Estos mecanismos de poder Estatal aprovecharon las lógicas racistas preexistentes para determinar qué grupos o personas merecen constituir los Estados naciones y cuáles no. Así también aprovecharon las lógicas sexistas que ven los cuerpos sexuados femeninos como un instrumento para la reproducción de la colectividad, para asegurar así la reproducción de miembros deseables y adecuados para conformar el Estado nación. Por lo cual, quienes eran parte de pueblos indígenas, de comunidades campesinas indígenas y mestizas, así como los grupos de feministas organizadas en el país, no eran elementos útiles al Estado nacional capitalista en formación.

He resaltado que en la construcción del Estado-nación mexicano, aun cuando los grupos liberales triunfaron sobre los conservadores, las ideas y valores del catolicismo referentes al papel de la mujer y su vínculo con la familia fueron retomados e incorporados a las normatividades, así como a los proyectos ideológicos nacionalistas. Pese a los principios de igualdad o individualidad compartidos entre liberales, les fue difícil conceptualizar a las mujeres como individuos, diversas entre ellas, y todas como integrantes ciudadanas de la nación. Aunque la participación de las mujeres en el proceso revolucionario fue contundente desde distintos frentes e ideologías persistía una resistencia a reconocer su participación como iguales. Por lo contrario, su papel fue imaginado desde los grupos conservadores y cercanos a la Iglesia como mujeres asociadas al espacio doméstico y la familia, y desde los grupos liberales como mujeres formadoras de “los hijos” de una nación racializada.

Pensadores como Manuel Gamio promovieron ideas sobre las mujeres como forjadoras de una “raza” y como figuras clave para la unificación nacional y el desarrollo armónico del Estado-nación moderno capitalista. Su papel fue pensado como reproductoras y formadoras de futuros integrantes de una digna nación moderna, transmitiendo valores, educación y una identidad nacionalista a sus descendientes. En este proceso se reeditaba una forma moderna de la mujer doméstica. Para ello, los gobernantes marcaron su distancia frente las corrientes feministas de la época, así como frente las poblaciones que eran consideradas atrasadas por su configuración interna diferenciada de aquellas que la modernidad occidental capitalista había puesto como parámetro. ☸



Referencias

- ANDERSON, BENEDICT (1993). *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BUCK, SARAH A. (2001). “El control de la natalidad y el día de la madre: política feminista y reaccionaria en México, 1922-1923”. En: *Signos Históricos*. Núm 5, enero-junio, pp. 9-53.
- CASTRO GÓMEZ, SANTIAGO (2010). *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Pontificia Universidad Javeriana/Universidad Santo Tomás.
- CORRIGAN, PHILIP y DEREK SAYER (2007). “El gran arco: la formación del estado inglés como revolución cultural”. En: M. Lagos y Pamela Calla (compiladores). *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina* (pp.39-116). La Paz: INDH/PNUD.
- CUARTEL GENERAL DE LA LÍNEA DE ORIENTE (2004). “La educación de la mujer”. *Acervos*. Núm. 27.
- DE LA CADENA, MARISOL (1997). “La decencia y el respeto. Raza y etnicidad entre los intelectuales y las mestizas cuzqueñas”. En: *Documento de trabajo 86, Serie Antropología 12*, Instituto de Estudios Peruanos, pp. 7-9.
- ESTEVEZ, ARIADNA (2018). “Biopolítica y necropolítica: ¿constitutivos u opuestos?” En: *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad*. Vol. XXV, No. 73. Septiembre-diciembre, pp. 9-43.
- FOUCAULT, MICHEL (1989). *El poder: cuatro conferencias*. México: UAM-Azcapotzalco.
- FUENTES, FRANCISCO (2004). “La madre en la familia”. En: *Acervos*, Núm. 27.
- GAMIO, MANUEL (1916). *Forjando Patria. Pro nacionalismo*. México: Librería de Porrúa Hermanos.
- GARGALLO, FRANCESCA (2010). “Benito Juárez y Margarita Maza... o cómo fue que el liberalismo no recogió el ideal de emancipación de las mujeres en México”. *Cuadernos Feministas*, Recuperado de <http://cuadernosfem.blogspot.mx/2010/09/historia-benito-juarez-y-margarita-maza.html>.



- GARGALLO, FRANCESCA (2008). “Las mujeres en la Revolución mexicana, un acercamiento a una participación que no se estudia”. Participación en un panel con estudiantes, en el marco del curso: Ideas feministas en América latina, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México. Recuperado de: <https://francescagargallo.wordpress.com/ensayos/feminismo/feminismo-filosofia/las-mujeres-en-la-revolucion-mexicana-un-acercamiento-a-una-participacion-que-no-se-estudia/>.
- GÓMEZ IZQUIERDO, JORGE (2014). “La conceptualización del racismo en Michel Foucault”. En: *Revista Interdisciplina*. Vol. I, Núm. 4, sept-dic, pp-121-142
- GONZALBO AIZPURU, PILAR (1992). ““La familia” y las familias en el México colonial”. En: *Estudios Sociológicos*. Vol. X, Núm. 30, pp. 691-711.
- HEGEL, G.W.F. (1986). “La familia” en G.W.F. Hegel. *Filosofía del derecho*. México: Juan Pablos.
- LUTZ, BRUNO (2014). “Formación histórica de la sociología rural: proceso de civilización del indio y del campesino en México (1870-1960)”. En: *Sociológica*. Vol. 29, Núm. 81, enero/abril, pp. 161-197.
- MORENO FIGUEROA, MÓNICA (2012). ““Linda morenita”: el color de la piel, la belleza y la política del mestizaje en México”. En: *Entretextos*. Vol. 4, Núm. 11, pp. 82-95.
- MURIEL, JOSEFINA (1974). *Los recogimientos de mujeres. Respuesta a una problemática social novohispana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- RAMOS ESCANDÓN, CARMEN (2004). “La construcción social de la esposa y la madre en el México Porfiriano, 1880-1917”. En: *Acervos*. Núm. 27, pp. 34-42
- REYNOSO JAIME, IRVING (2013). “Manuel Gamio y las bases de la política indigenista en México”. En: *Andamios*. Vol. 10, Núm. 22, mayo-agosto, pp. 333-355
- RUBIN, GAYLE (1986). “El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo”. En: *Revista Nueva Antropología*. Vol. VIII, Núm. 030, noviembre, pp. 95-145
- RUIZ, APEN (2001). “La india bonita. Nación, raza y género en el México revolucionario”. En: *Debate Feminista*. Vol. 24, octubre, pp. 142-162.



SÁNCHEZ GARCÍA, ARTURO (2009). “Género, Estado y Nacionalismo en América Latina”. En: Y. Delgado de Smith *et al.* (coordinadores). *Mujeres en el mundo: ciencia, género, migraciones, arte, lenguaje y familia*, pp. 81-100. Valencia: Laboratorio de Investigación en Estudios del Trabajo.

TORRES FALCÓN, MARTA (2009). “¡Viva la familia! Un panorama de la legislación vigente en México”. En: *Alteridades*. Vol. 19, Núm. 38, pp. 41-54.





“Hablillas son”: el discursivo autoritativo en La Celestina

“Rumours are” the authoritative speech in La Celestina

Guillermo Jesús Fajardo Sotelo

Universidad de Minnesota Twin Cities (Estados Unidos)

<http://orcid.org/0000-0002-8645-6863>

fajar028@umn.edu

Recibido: 26 de agosto de 2019.

Aprobado: 13 de mayo de 2020.

Resumen

El objetivo principal de esta investigación es demostrar que las estrategias de poder en La Celestina pasan por la palabra, la elocuencia y la retórica para imponer un modelo vertical de autoridad entre los personajes. La alcahueta es la principal fuente de manipulación en la obra gracias a lo que Mikhail Bakhtin llama “discurso autoritativo”. Los personajes se mueven en un mundo caótico y multidireccional auspiciado por diversas instancias de manipulación que permean el discurso de Celestina. El enfoque utilizado es el del análisis textual y comparativo. Como resultado, esta investigación arroja que la muerte de Celestina viene dada por el despertar ideológico de Pármeno y Sempronio a partir de lo que Bakhtin llama “discurso persuasivo interno”.

Palabras clave: literatura medieval, poder, retórica, autoridad, La Celestina, Mikhail Bakhtin, discurso autoritativo.

Abstract

The main objective of this research is to demonstrate that the strategies of power in La Celestina pass through language, eloquence and rhetoric to impose a vertical model of authority among the characters. Celestina is the main source of manipulation in this tragicomedy thanks to what Mikhail Bakhtin calls “authoritative discourse”. The characters move in a chaotic and multidirectional world sponsored by various instances of manipulation that permeate the discourse of Celestina. The approach used is that of textual and comparative analysis. As a result, this investigation shows that the death of Celestina is directly related to the ideological awakening of Pármeno and Sempronio or what Bakhtin calls “internalpersuasivediscourse.”

Keywords: medieval literature, power, rhetoric, authority, La Celestina, Mikhail Bakhtin, authoritative speech.

Introducción

Una de las múltiples formas en las que los seres humanos influimos sobre los demás es a través del discurso, es decir, “el acto de la enunciación” (Marchese y Forradelas, 1994: 104). La expresión y el poder de la palabra han confirmado a lo largo de la historia humana que su utilización como instrumento disuasorio para dirigir, manipular o sostener ideas diversas requiere, en primer lugar, de un dominio lingüístico por parte del sujeto que controla el discurso y, en segundo lugar, de una intuición particular sobre sus efectos en contextos disímiles, buscando entrelazar subjetividades distintas. Su importancia no puede ser minimizada, pues el discurso “no es simplemente aquello que traduce luchas o sistemas de dominación, sino que es la cosa por la cual y para la cual existe una lucha, el discurso es el poder que ha de ser tomado” (Foucault, 1981: 52-53). La palabra apabulla en su capacidad dúctil, su elocuencia expandida y la presencia de la autoridad que la utiliza.

Además, quien enuncia, quien dice algo no solamente lo hace a través de la palabra, ya que la enunciación activa un “procedimiento que actualiza elementos no verbales (el emisor, el destinatario, el contexto)” (Marchese y Forradelas, 1994: 104). No solo importa lo que se enuncia: el púlpito, el oyente y el lugar forman los sedimentos básicos del laberinto de la retórica. Quien manipula a través del discurso lo hace a sabiendas de todo un contexto semántico, de símbolos y autoridades pasajeras que en un contexto específico cobran significado. A esto hay que añadir un contexto más general porque en cada sociedad “la producción del discurso es a su vez controlada, seleccionada, organizada y redistribuida por un cierto número de procedimientos cuyo rol es prevenir sus poderes y peligros” (Foucault, 1981: 52). Así, la expresión humana –hablada o escrita– es un procedimiento complejo y dinámico cuya ejecución y definición no es unívoca, sino cambiante y flexible.

La Celestina, sedienta en sus caprichos verbales, bebe de estas condiciones del discurso humano y las convierte en su propio Babel. Si el contenido de esta obra viene dado, como analizaremos más adelante, por estrategias retóricas varias entre sus personajes, el contexto de su publicación le confiere el prestigio de los misterios: esa fuente rebosante de curiosidades.

La publicación de la *Celestina* carga con el germen de la casualidad –la otra cara de la fortuna literaria– que llevó a su autor Fernando de Rojas a la creación de un mundo donde el interés confluye con un amplio abanico de subjetividades y campos de acción articulados a partir de un mundo éticamente dudoso. El contexto de su publicación ha llevado a interminables debates en torno a su autoría y su génesis.



El trabajo al que ahora nos referimos como *La Celestina* fue impreso, en primera instancia, en Burgos en 1499 con dieciséis actos y con el título de *Comedia de Calisto y Melibea*. A partir de 1500, las subsecuentes ediciones contenían cinco actos extra, y cierta información que un tal Fernando de Rojas había encontrado el primer acto y después completado el resto del trabajo en un período de dos semanas (Burke, 2000: Introducción).

Para Germán Orduna (1988):

en este caso solo debe rescatarse el hecho que FR nos presenta la *Comedia* como prolongación de un auto que él recibe anónimo y fragmentario. Aunque sea una ficción creada por FR, lo que importa para toda consideración de la *Comedia* es que su autor quiere que ella sea vista dentro de un proceso de creación que implica los pasos “Auto Anónimo + continuación” (p. 4).

Fernando de Rojas aparece de pronto con una intencionalidad difícil de descifrar, añadiéndole a la obra una serie de problemas que, en su escarpado camino hasta nosotros, aviva el debate y mantiene viva su memoria. *La Celestina*, como dice José Luis Canet (2017), “presenta uno de los casos más complejos de transmisión de un trabajo literario en formato manuscrito e impreso” (p. 21). Es decir, esta obra polifónica en su contenido también se abreva de un coro de voces discursivas que alimentaron su propia creación y de paso su propio mito, pues “*Celestina* no fue el producto de un único proceso de escritura sino de sucesivas intervenciones” (Canet, 2017: 24). Encontrar el cáliz primerizo, la *editio princeps*

es la piedra angular de las tres ediciones sobrevivientes de la versión de la *Comedia* y también de las casi cien ediciones de la versión de la Tragicomedia publicadas entre 1499 (o 1500–1502) y 1633. Estos descendientes también contienen sus propias variantes, atribuibles al autor (es), los copistas y los tipógrafos en forma de adiciones y supresiones (Canet, 2017: 25).

La complejidad de la transmisión de esta obra es tal, que “muchos críticos cuestionan, hoy en día, la primacía de la versión de la *Comedia*, impresa por Fadrique de Basilea en Burgos en 1499, que era considerada la *editio princeps* hasta hace poco” (Canet, 2017: 25). Lo cierto es que los fantasmas que pesan sobre la obra únicamente extienden el interés que lectores y críticos posan sobre la misma. A menos que se descubran más datos específicos respecto a la creación de la *Celestina* es poco probable que nuestras dudas se resuelvan. El problema atiende a causas primigenias, pues, “por lo que se desprende de los dos testimonios más antiguos —el manuscrito y el incunable—, la obra circuló al principio totalmente anónima, como versión exenta, y sin prólogos o epílogos que expresaran veladamente quien la escribió” (Botta, 2016: 3).

Para efectos de este ensayo, consideraremos que de Rojas es nuestro autor y, por lo mismo, lo catalogamos dentro de esa rara estirpe de escritores que han logrado representar —en toda su dimensión humana— las maneras en las que una persona por su elocuencia discursiva manipula a los otros. Este es el caso de



su personaje Celestina. La alcahueta es uno de los mejores ejemplos de lo que Mikhail Bakhtin (2008) llama “discurso autoritativo” (p. 342) y que

...no permite jugar con el contexto que lo enmarca, tampoco con sus fronteras, no hay transiciones graduales y flexibles [...]. Entra en nuestra conciencia verbal como una masa compacta e indivisible —uno debe aceptarlo completamente o rechazarlo. Está indisolublemente fusionado con una determinada autoridad —un poder político, una institución o una persona—y se erige y cae con esa autoridad (p. 343).

El mismo autor, párrafos más adelante, dirá que este tipo de discurso no puede ser representado, sino apenas “transmitido” (p. 344), pues al entrar en contacto con este espejo (su propia representación) termina transformado en una “reliquia” (p. 344). Esto no impide su análisis literario y Bakhtin lo admite. Debido a que la autoridad de este tipo de discurso deviene del prestigio de quien lo emite, su representación debilita su prestigio. Contrario a este tipo de práctica, según Bakhtin (2008), surge otro tipo de discurso, más individual, acaso más libre: el discursivo persuasivo interno, el cual es dialéctico porque entra en contacto con el discurso de otros y cuya estructura semántica “no es finita, sino abierta” (p. 346).

El concepto del discurso autoritativo ha sido utilizado en varias disciplinas, como el análisis del sistema político soviético (Yurchak, 2006). Dice el autor:

El período del socialismo tardío estuvo marcado por condiciones muy especiales de producción y circulación de este discurso autoritativo en sus variedades lingüísticas y no lingüísticas. La ubicuidad de la reproducción de las formas del discurso autoritativo en los varios contextos en que circularon se volvió más significativo y constitutivo de la realidad cotidiana que los significados constituidos (referenciales) que estas formas pudieron haber tenido (Yurchak, 2006: 284).

La realidad le importa poco a esta estrategia de poder, pues se alimenta de la autoridad de un pasado inalcanzable e intraducible que se utiliza para justificar el presente. El discurso autoritativo y su repetición son capaces de anular o crear significados, algo que logra el personaje de Celestina.

La relación entre ambos tipos de discurso (el autoritativo y el persuasivo interno) es clara, ya que de esta interacción surgirá la conciencia humana (Bakhtin, 2008). De esta forma tenemos que en *La Celestina* estos dos tipos de discurso conviven y se apoyan en los que los enuncian. Por un lado, Celestina representa esa fuerza autoritativa que “corrompe los designios de la juventud” (Del Río, 2003: 66) por medio de su poder simbólico y material. Por el otro, algunos personajes a su alrededor, sobre todo Pármeno y Sempronio, no son tan fácilmente manipulables, en términos de Bakhtin, debido a que su discurso persuasivo interno se encuentra mucho más desarrollado que el de Calisto y Melibea, por ejemplo.



De manera que:

Pármeneo y Sempronio son conscientes de las limitaciones del discurso de Celestina y la perciben como una vieja alcahueta de quien sacar beneficios económicos, mientras que Calisto y Melibea la consideran un ser supremo, una mujer sabia y divina (Del Río, 2003: 68).

Solamente así se entiende el fracaso último de Celestina frente a los criados y su ascendencia sobre Calisto y Melibea. Poco a poco, las palabras de Celestina van perdiendo su fuerza disuasoria hasta alcanzar su propia muerte. De esta forma, mi tesis en este artículo es que el discurso autoritativo es el que le da prestigio a Celestina y es el discurso persuasivo interno de Pármeneo y Sempronio el que los conduce a la muerte. Lo que sucede en esta obra es ese proceso de conciencia del que habla Bakhtin (2008): “Cuando el pensamiento comienza a funcionar de manera independiente, experimentando y discriminando, lo primero que ocurre es una separación entre el discurso persuasivo interno y el discurso forzado autoritativo” (p. 345). El final trágico de la alcahueta y de los criados debe entenderse como un choque fatal entre estas dos formas del discurso.

Celestina: fuerza y tabú

Para George Steiner (2001), “leer es sostener una relación a la vez recreativa y competitiva con el texto del escritor” (p.18). En nuestro caso particular, este enunciado cobra una relevancia especial. Y es que en esta obra el lector tiene que hacer un esfuerzo superior por recrear el contenido porque *La Celestina* “también requiere de los lectores participar en la creación del texto, ya sea como lectores silenciosos o vocales, que ‘imaginan’ lo que el texto deja sin decir” (Corfis, 2011: 113). No solamente son los lectores los que necesitan completar esta serie de invisibilidades que, aunadas a las que Alan Deyermond ha identificado (1997) en un artículo, aparecen en la obra. Según Ivy Corfis (2011) también son los personajes los que “se imaginan los unos a los otros” (p.119). Este argumento es crucial para entender de dónde viene la autoridad de Celestina.

Es una verdad de Perogrullo decir que la habilidad retórica de la alcahueta es real, pues sus palabras acarrearán peso y consecuencias. Lo que falta explicar es el rol que la imaginación de los personajes tiene a la hora de dejarse persuadir por la simple figura de Celestina, aunque no tanto por la importancia de la magia –si admitimos esta posibilidad– o sus palabras. Argumento que Celestina carga en sí misma un discurso simbólico puesto por los demás, un discurso no de su propia hechura, sino superpuesto sobre su figura. Este es el valor autoritativo de Celestina: el marco formal, rígido y sagrado que otros le imponen a ella, transformándola en “tabú” (Bakhtin, 2008). Si el discurso autoritativo “se cohesiona alrededor de una idea o dogma estricto y externo” (Yurchak, 2006: 14), entonces Celestina es ese centro de gravedad narrativo y relacional sobre el que orbitan los



demás. De hecho, Dorothy Sherman (2001) advirtió en un artículo “la telaraña circular en las relaciones de Celestina con los otros personajes” (p. 105). En este sentido, la figura de Celestina funciona en su mundo como un panóptico, puesto que, se relaciona y conoce a todos. Esto aumenta la autoridad y mito de su figura a través de la imaginación, los rumores de los demás y, por supuesto, su propio pasado.

Pármemo y Sempronio, sin embargo, se encuentran en una etapa superior de liberación del discurso autoritativo de Celestina, pues, han comenzado a “luchar” (Bakhtin, 2008) contra la palabra y la imagen de la medianera, es decir, han comenzado a “estilizar sobre y experimentar con” (Bakhtin, 2008:347) el discurso de Celestina. Los criados se convierten en las principales figuras de subversión en contra de la vieja, ya que “el discurso de uno y la voz de uno aunque nacidos de otra [...] tarde o temprano comenzarán a liberarse de la autoridad del discurso [...]” (Bakhtin, 2008: 348). Este proceso de lucha ideológica se da en *La Celestina*, entre otras cosas, gracias al mundo “caótico” (Del Río, 2003) en el que perviven los personajes, llevándolos a un final trágico en el que su toma de conciencia los aniquila. Así, las representaciones del discurso autoritativo en *La Celestina* vienen dadas por la expresividad de la palabra y el discurso que los personajes, en un esfuerzo íntimo, expanden para influir sobre los demás. La figura central de esta estrategia discursiva es Celestina, cuya simple persona es suficiente para actualizar desde la ficción a una representante del “discurso autoritativo” de Bakhtin, pues:

[...] Celestina es una institución más central y vital que la Iglesia (depositaria de esa otra autoridad arcaica), más adorada por sus milagros y mediación que sus santos, y más buscada, incluso dentro de la Iglesia y en ocasiones sagradas, que sus clérigos (Shipley, 1985:98).

El poder de Celestina le viene de su experiencia vital. La serie de epítetos que la caracterizan (madre, maestra, etcétera) solamente confirman la autoridad de Celestina sobre los demás. No solo eso: la alcahueta, como hábil manipuladora que es, utiliza estrategias específicas para controlar a sus pares, dependiendo frente a quién esté. Nos advierte Erica Morgan (1979): “La frecuente invocación de Dios ayuda a Celestina a proyectarse a sí misma como una persona completamente moral a los ojos de Melibea” (p. 10). Así, es posible hablar de la cualidad camaleónica de Celestina a partir de su retórica: ella sabe lo que representa y la escala social en la que está inmersa. No puede cambiar su apariencia desde lo económico o lo social, sino desde lo retórico. Celestina se convierte en una red múltiple de conexiones no tanto porque conozca los secretos de los demás, sino porque sabe explotarlos desde la elocuencia de un discurso adaptado para cada situación. El uso de la retórica se transforma en un instinto vital de manipulación. Empero, ¿De dónde viene este poder, esta autoridad de Celestina? Bakhtin (2008) nos lo dice:



La palabra autoritativa se encuentra en una zona distante, orgánicamente conectada con un pasado que se siente jerárquicamente superior. Es, de alguna forma, la palabra de los patriarcas. Su autoridad ya había sido reconocida en el pasado. Es un discurso previo (p. 342).

Celestina “adopta rasgos típicamente masculinos, y a su vez se representa como madre en ese mundo marginal” (Del Río, 2003: 68). Subvierte su propia subjetividad a través de sus palabras, navega en esa porosa frontera en que “se crea la realidad del género a través de actuaciones sociales repetidas” (Butler, 2002: 180). Además, recuerde el lector, algunos personajes se refieren a la anciana como barbuda, lo cual “viene a representar el ideal contrario femenino” (Sanz, 1994: 19). Estas formas de actuación personal le proporcionan a la alcahueta el prestigio de los patriarcas y, al mismo tiempo, la cercanía de una madre amorosa.

Vayamos más allá para explicar este discurso autoritativo de la alcahueta. En un artículo, Joaquín Gimeno Casaldüero (1992) nos recuerda que “el mundo de *La Celestina* es un mundo en el que Dios no aparece, y sobre el que Dios no actúa” (p. 104). Apenas hay mención en esta obra de figuras sacerdotales o personajes relacionados con la iglesia, tan comunes en aquella época, excepto para dejar en claro que tienen relación con Celestina (Auto 1, Escena 6; Auto 4, Escena 4), una figura a todas luces inmoral. Como nos recuerda Asenjo (2008) respecto a la influencia de la Iglesia en las ciudades en aquella época:

Las ciudades se localizaban en las sedes episcopales y el obispo, junto con los miembros del cabildo catedralicio, era un referente social y político de primer orden. Además de ese clero regular urbano, que se relaciona con la renovación apostólica y evangélica que surgiría con la Reforma gregoriana, las ciudades y villas contaron con fundaciones de conventos y monasterios (p.20).

La ausencia de Dios y sus representantes terrenales en este mundo no es un olvido accidental por parte de Fernando de Rojas. Al contrario, la figura autoritativa de Celestina cobra una especial relevancia, pues es la vieja la que intercede por los demás: no hay, por supuesto, ningún rezo de por medio, acaso un premio monetario. Además, si en este mundo, “los sucesos, faltos de significado trascendente [...] producen, como consecuencia, un mundo absurdo y sin sentido” (Casaldüero, 1992: 105), es solamente el discurso autoritativo de Celestina en donde “otros tipos de discursos se organizan en torno a él” (Yurchak, 2006: 14), el que le imprime a los acontecimientos un sentido de dirección, aunque ella sea “la misma personificación del caos” (Sears, 1992: 103), en el que “como un resultado lógico de la contaminación de las clases sociales, el nivel de discurso también se vuelve inestable” (Sears, 1992: 101).

¿Por qué Celestina se convierte en una figura de deseo para los demás? Porque lo que mueve a ese mundo marginal es el “gozar los bienes temporales” (Casaldüero, 1992: 109), bienes que la vieja puede proporcionar. Se entiende así



la desdicha de Melibea cuando dice: “¿Cómo no gocé más del gozo? ¿Cómo tuve en tan poco la gloria que entre mis manos tuve? ¡Oh ingratos mortales! ¡Jamás conocéis vuestros bienes, sino cuando de ellos carecéis!” (Auto XIX, Escena V). El discurso autoritativo de Celestina le viene de su transversalidad social y económica: es el único personaje que atraviesa clases sociales, que puede entrar en la casa de Melibea, que le puede prometer a Calisto el amor de su amada, que conoce los barrios bajos y las formas para negociar con criados o prostitutas.

Celestina, sabedora de su oficio se recrea en sus conocimientos y se siente necesaria, odiada y temida por sus conciudadanos. En cierto modo, se sabe integrada en la ciudad y, aunque se la desprecie por sus malas artes, se la busca y solicita para los asuntos más turbios y complejos. Su larga vida y sus experiencias en el lado oculto de la apariencia social la llevaban a saber más de la vida privada de sus vecinos de la ciudad de lo que muchos imaginan (Asenjo, 2008: 28).

Esa transversalidad también le otorga una cualidad líquida, es decir, la habilidad para inmiscuirse en los asuntos de los demás con facilidad. Por tal motivo, el poder de Celestina se asienta sobre bases más bien intangibles: discurso, influencia, transversalidad, chantaje, negociación, todos los componentes de un lenguaje que busca dominar mediante la palabra. La propia figura de Celestina es central en este proceso debido a que invade el discurso público por la manera en que se ha elaborado su prestigio desde el pasado y la experiencia.

La palabra y el control del discurso son la clave de su influencia y en Celestina se define un arquetipo de la mujer-hechicera a partir de una caracterización basada en la astucia, el conocimiento, la malicia, las intenciones torcidas y la inteligencia; todo ello puesto de manifiesto a través del control de las técnicas de persuasión. En efecto, estas cualidades se traducen en una capacidad extraordinaria para crear estrategias mediante el arma de la palabra (Alcalá Galán, 1996: 41).

Su figura tabú y el marco del discurso autoritativo que sostiene a Celestina permiten explicar algunas acciones contradictorias de los personajes en sus interacciones con o hacia la alcahueta. Las veremos a continuación.

La seducción de Calisto

Recuerde el lector, por ejemplo, que Calisto acepta la ayuda de Celestina a pesar de las advertencias de Pármeno que la llama “puta vieja” y “hechicera” (Escena VIII). Las críticas que el criado vierte sobre la alcahueta chocan contra la figura de Celestina que, aupada en su discurso, “inmutable y, por lo tanto, incuestionable” (Yurchak, 2006: 15), no permite duda alguna respecto a su autoridad. No excluyo otras interpretaciones —la poca pericia de Calisto como amante, por ejemplo— que pudieron haber influido en esta elección. Añado que es también la imagen mental que Pármeno le ha formado a Calisto la que desarrolla un papel importante en este proceso, pues Calisto lee a la inversa lo que su criado le dice. El discurso autoritativo, que posee en sí un “lenguaje especial” (Bakhtin, 2008: 342), no permite que nada lo penetre, por eso Calisto, a pesar de las advertencias



de Pármeno, elige a Celestina para hacer su negocio. “Implícita en la descripción que Pármeno hace del laboratorio de Celestina, hay un argumento contra los suministros farmacéuticos de Celestina como curas útiles para la enfermedad de Calisto...” (Solomon, 1989: 56). Mi argumento es que el joven, en lugar de ejercer prudencia, se ve supeditado al mito de Celestina gracias al aura autoritativa que la envuelve. Al final, si nuestro pobre héroe le paga a la medianera es por la combinación letal entre discurso autoritativo e imagen mental que logran conjurar cualquier atisbo de duda. Fernando de Rojas quiso exponerle al lector la omnipresencia de la alcahueta en este mundo marginal y de pecado en la exterioridad física de su figura y en la interioridad mental de los demás. Gómez (2017), por ejemplo, habla de “la carga semántica que trae consigo Celestina en su caracterización de hacedora de imposibles” (p. 676). Bakhtin (2008) nos recuerda que es inadmisibles “incorporar cambios semánticos [en el discurso autoritativo porque] tiene un solo significado” (p. 343). Celestina carga una voz y una potestad retórica que incorpora en los demás a través de campos de acción específicos, ya sea su prestigio, los rumores, o su fama, que “a las duras peñas promoverá y provocará a lujuria si quiere” (De Rojas, 2015: Auto I, Escena IV).

El olvido de Alisa

Algunos creen que Alisa, madre de Melibea, es una “madre negligente y des preocupada” (Iglesias, 2010: 62), pero otros piensan que el comportamiento de este personaje no es ninguna coincidencia debido a que Alisa es apartada de su casa “por la hechicería” (Sherman, 1993: 23), otros más confían en explicar esto por medio del adínaton como figura retórica y su función en el texto (Gómez, 2017), algunos más explican a Alisa a partir de una “crueldad implacable por parte de Rojas” (MacPherson, 1992: 180) en su caracterización del personaje. Adelantamos, en esta instancia, una explicación similar al caso de Calisto, en donde no es la hechicería, la retórica o una amnesia inexplicable las que llevan a que Alisa deje a Melibea sola con Celestina. Recuerde el lector el famoso diálogo entre Lucrecia y Alisa respecto a la identidad de la alcahueta. Alisa, a pesar de las señas que su criada le da, dice que “todo eso dicho no me la da a conocer” (De Rojas, 2015: Auto IV, Escena III) y fuerza a Lucrecia a decir el nombre de la medianera, el cual no quería pronunciar porque “he vergüenza” (De Rojas, 2015: Auto IV, Escena III). Lucrecia reconoce el aura especial alrededor de la figura de Celestina y al hecho de que su discurso autoritativo “pueda ser profanado” (Bakhtin, 2008: 342), es decir, se encuentra ante “un nombre que no debe ser tomado en vano” (Bakhtin, 2008: 342). El mismo procedimiento sucede con Alisa, pues la madre de Melibea no quiere profanar el nombre de Celestina al impedirle entrar en su hogar. Al contrario, tiene que fingir demencia y amnesia para dejar pasar a la alcahueta. Una vez que Lucrecia nombra a la medianera, entonces Alisa no tiene más que reírse, burlándose de su criada. La madre de Melibea supo



desde el primer momento quién era Celestina. Sus cambios de humor, rápidos y sucesivos, solamente pueden explicarse por el miedo y el respeto que le tiene a la medianera, ya que el discurso autoritativo “demanda nuestra lealtad incondicional” (Bakhtin, 2008: 323). No importa qué forma adopte esta fidelidad, sino que se ejecute con cualquier medio a su alcance. Alisa, un poco torpemente, actualiza la función del discurso autoritativo y su alcance normativo, disciplinando, de diversas formas, tanto a su criada como a ella misma.

Melibea hipnotizada

Otro gran tema de controversia en esta obra ha sido la metamorfosis de Melibea. Se ha creído que Melibea cae enamorada de Calisto con “palabras e ideas, lógica y persuasión” por parte de Celestina (Handy, 1983), otros piensan que la responsable es la “*persuasión eidítica*” (Folger, 2005), otros más argumentan que en realidad la protagonista ya estaba coqueteando con Calisto desde su primer encuentro (Lacarra, 1989) o que la presencia del diablo tiene un papel fundamental en la obra (Deyermond, 1977). Este caso es el más complejo de los hasta ahora analizados porque Melibea “es otorgada una profundidad psíquica, interioridad e individualidad esencialmente modernas” (Folger, 2005: 5). No les quito ninguna importancia a estas posibles interpretaciones en el enamoramiento de Melibea. Quizá la explicación que más se acerca a la nuestra respecto al discurso autoritativo provenga de James F. Burke (2000), el cual dice que “los/el autor(es) de la *Celestina*, produciendo un trabajo escrito, han construido un ejemplo del proceso de fascinación a través del sonido, fascinación a través del lenguaje. Celestina, esta serpiente venenosa, envenena la atmósfera por su presencia” (Capítulo 4). He aquí la culminación del proceso de sublimación de la presencia de Celestina como representante y actualizadora del discurso autoritativo de Bakhtin, en el que su sola presencia contiene y expande el ambiente, seduce a sus contemporáneos y los esclaviza con sus palabras y su mito. Melibea no puede escapar a esta seducción, pues su discurso persuasivo interno no puede competir contra esa exterioridad que es Celestina. Como personificación del discurso autoritativo, Celestina es “la intermediaria que hace posible este juego de reflejos, particularmente en que ella simboliza ese espíritu ‘celestial’ vital, permitiendo la comunicación entre los sentidos internos y externos del individuo y los del mundo” (Burke, 2000: Capítulo 2).

Este juego de reflejos se actualiza, por ejemplo, cuando Celestina se vale de un discurso hiperbólico y amplificado en la descripción que hace de Calisto.

Por Dios, si bien lo conocieses, no le juzgases por el que has dicho y mostrado con tu ira. En Dios y en mi alma, no tiene hiel; gracias, dos mil; en franqueza, Alejandro; en esfuerzo, Héctor; gesto, de un rey; gracioso, alegre; jamás reina en él tristeza. De noble sangre, como sabes; gran justador, pues verlo armado, un San Jorge. Fuerza y esfuerzo no tuvo Hércules tanta (De Rojas, 2015: Auto 1, Escena 4).



La alcahueta bosqueja un discurso entallado que entra a la perfección en la joven. Como nos recuerda Snow (2017): “Así pues, Celestina es la verdadera catalizadora de los amores de Calisto y Melibea, pero con algo que había inventado sobre la marcha (el dolor de muelas de Calisto) y no con el conjuro al diablo” (p. 163). Este autor, en el citado artículo, le otorga a Melibea una independencia casi total respecto a Celestina (un argumento similar al que maneja Yolanda Iglesias) en razón de que es la propia joven la que, según Snow (2017), le da a la alcahueta de propia voluntad el famoso cordón. Esto no le quita fuerza a nuestro argumento, sino que lo refuerza, porque incluso si vemos en Melibea a un personaje que “cuenta con libre albedrío para actuar” (Iglesias, 2010: 66), es la propia Melibea la que ve en Celestina a la única mediadora válida para consumir su amor, es decir, percibe la figura tabú de la medianera como interlocutora central en ese mundo marginal. En términos de Bakhtin (2008), Melibea reconoce el discurso autoritativo de Celestina y su ascendencia en ese espacio.

Es verdad que son las palabras de la anciana las que seducen a Melibea, pero también la simple visión de la medianera es un aliciente significativo para ella. Tanto para James F. Burke (2000) como para Sanz Hermida (1994), la figura de Celestina es suficiente para nublar los sentidos o fascinarse. Para el primero, “en el acto cinco es Sempronio quien va a experimentar el poderoso efecto visual producido por la mujer solo por su presencia” (Burke, 2000: Capítulo 4). Para el segundo, en cambio, la mujer barbuda durante la Edad Media, como lo es Celestina, “además de ser considerada como una señal de mal agüero, ha de ser tenida como una fascinadora en potencia; es decir, como una mujer capaz de contagiar el mal de ojo...” (Sanz, 1994: 26). Esto es lo que le sucede a Melibea cuando, en presencia de Celestina, le permite hablar y la azuza para que “sin más dilatar me digas quién es ese doliente” (De Rojas, 2015: Auto IV, Escena V). Nuestra heroína, en este punto, poco a poco va siendo cautivada por la figura y las palabras de la vieja, pero no es sino hasta que la propia Melibea le pregunta a Celestina por su identidad (“Dime, madre, ¿eres tú Celestina, la que solía morar a las tenerías, cabe el río?” (De Rojas, 2015: Auto 4 Escena 5) cuando el discurso autoritativo “orgánicamente conectado con un pasado que se siente jerárquicamente superior” (Bakhtin, 2008: 342), ahora plenamente reconocido por Melibea, entra de lleno en su psique. Hay que insistir en este punto, pues no es sino hasta después de que la propia Melibea reconozca la senectud de Celestina (“Vieja te has parado”) (De Rojas, 2015: Auto IV, Escena V) y que la medianera se defienda (“Pero también yo encanecí temprano...”) (De Rojas, 2015: Auto IV, Escena V) cuando el discurso de la alcahueta, cuya “autoridad ya fue *reconocida* en el pasado” (Bakhtin, 2008: 342) penetra en la psique de Melibea, al grado de que esta, reblandecida, le dé dinero a Celestina y le permita seguir hablando. No me parece casual que la mediadora se defienda de las palabras de Melibea: esta obra está llena de ironías y ambigüedades plegadas bajo las palabras (Pattison, 2009; Folger, 2005). Esta



escena no es la excepción: Celestina no dice su edad exacta, sino que se vale de una falsa defensa para confirmar lo que dice Melibea. Es decir, al esquivar la respuesta, responde la afirmación de la joven. Es más, en algún punto, la propia Celestina dice que “es más cierto médico el experimentado que el letrado” (De Rojas, 2015: Auto V, Escena I), reconociendo que la experiencia vale más que el saber, algo que Melibea entiende y que el discurso autoritativo reconoce.

Vale hacer una observación más en torno a esta situación, esta de carácter histórico. Si es posible avistar los nexos de poder y de chantaje en la obra es debido a que su ámbito espacial no florece en una sociedad donde conviven miles de personas, sino como lo ha apuntado Alan Deyermond (1984) en una micro sociedad: “Esta micro sociedad queda, desde luego, engastada en la macro sociedad de la ciudad entera, pero sólo (*sic*) la micro sociedad parece tener una existencia real; los otros edificios de la ciudad se mencionan pocas veces, y los otros habitantes, poquísimas” (p. 3). Es decir: la concentración narrativa en esta microsociedad como la que Rojas describe permite analizar con más facilidad la serie de relaciones e influencias entre los personajes. Y es que si, como dice Deyermond (1984), estamos ante una sociedad “introspectiva”, una en donde “todos se conocen y tienen una conciencia aguda unos de otros (p. 4)”, entonces es fácil entender la reproducción de las ambigüedades discursivas y lingüísticas entre los personajes: hay un doble fondo oculto para el lector.

Concluamos esta sección con lo dicho por Asenjo González (2008): “Se considera que a fines de la Edad Media la vida de la mayor parte de las gentes se desenvolvía en un radio que no superaba los cincuenta kilómetros alrededor de su lugar de nacimiento” (2008: 16). No solo eso, pues según Asenjo (2008), se miraba con “recelo” a los “hombres y mujeres solos” (p. 18). Continúe conmigo el lector: algunos críticos han visto la soltería de Melibea como fruto de la irresponsabilidad de sus padres, los cuales se encuentran “conscientes del peligro que supone que Melibea siga todavía soltera” (Iglesias, 2010: 63). Creo que nuestra heroína también lo sabía. ¿Podría esto explicar, desde el lado de Melibea y de Alisa, la intrusión en el espacio familiar por parte de Celestina como medianera? Si a esto le sumamos la fascinación por su figura y el prestigio que el discurso autoritativo le concede, tenemos a una Melibea psicológica, social y autoritativamente condicionada para escuchar a Celestina y sus ejes de seducción.

Con estos ejemplos en mente ahora podemos pasar a ver cómo es que el discurso autoritativo de Celestina se rompe frente a Pármeno y Sempronio, los cuales logran quebrar las cadenas de la manipulación celestinesca.



Pármeneo y Sempronio: los peligros de la conciencia

Escribió Bakhtin (2008) que “el devenir ideológico de un ser humano [...] es el proceso de asimilación selectiva de las palabras de los demás” (p. 341). La muerte de Celestina se da porque confía demasiado en su propia autoridad, en su propio discurso y en su propio tabú. No se da cuenta que tanto Pármeneo como Sempronio, ideológicamente más desarrollados que los otros personajes con los que convive, están a punto de ver nacer un discurso interno propio para acabar con las palabras que amenazan su propia conciencia.

Para rastrear estas fuentes de rebeldía interna en Pármeneo y Sempronio hay que decir que en *La Celestina* algunos personajes parecen más interesados en el beneficio económico que en cualquier otro motivo. En este caso, los criados esperan recibir un beneficio económico de Celestina, la cual ve sus relaciones con los demás en términos monetarios, lo que la lleva a su trágico final. El dinero en aquella sociedad formaba parte ya de todo un imaginario mental. Dice Maravall (1986):

Lo otro es notar con qué frecuencia se puede decir que en las obras literarias (por ejemplo, *La Celestina*, *La Lozana Andaluza*, *El Quijote*, *Guzmán de Alfarache*, *Pícara Justina*, etc.) la evaluación de los bienes [...] (una cadena, un vestido, una joya, una casa, etc.) se realiza de manera inmediata y habitual en términos de dinero, prueba de que su uso como instrumento de intercambio ha entrado en el tejido mental (p. 12).

Con este contexto histórico en mente es posible decir que el discurso autoritativo de Celestina no pesa sobre Pármeneo y Sempronio, cuya “conciencia ideológica” (Bakhtin, 2008: 342) se encuentra plenamente desarrollada respecto a Celestina, es decir, ellos empiezan a “estilizar el discurso” (Bakhtin, 2008: 347) de la alcahueta y con esto le quitan su aura sagrada, su imagen de “tabú” (Bakhtin, 2008) al discurso autoritativo, comenzando a madurar internamente, maduración que lamentablemente para ellos termina en su muerte. Pármeneo y Sempronio adoptan el discurso de Celestina, pero lo reconfiguran para contárselo a ellos mismos “a través de sus propias palabras” (Bakhtin, 2008: 345), ya que “nuestro desarrollo ideológico es simplemente una intensa batalla dentro de nosotros por la hegemonía entre varios puntos de vista verbales e ideológicos” (Bakhtin, 2008: 346). Un discurso autoritativo se acepta o se rechaza totalmente, no hay medias tintas, y los criados desacralizan la autoridad de Celestina por medio de su propio desarrollo ideológico. Este proceso no es gratuito ni aparece de la nada. El caso de Pármeneo es especialmente elocuente porque su identidad y su desarrollo a lo largo de la obra es bastante complejo.

La postura de Pármeneo como un hombre que tiene sus emociones bajo control, se ve gravemente comprometida cuando Celestina le convence para que muestre su vulnerabilidad, su pasión, y sus sentimientos. Básicamente, al sustituir lo incorpóreo (lo espiritual/filosófico) por lo corpóreo (lo físico/material), Pármeneo se convierte en un siervo inútil (Tozer, 2003: 153).



Vemos en la obra la relación tirante entre Pármeno y Celestina, ya que aquel cuando era niño le sirvió a la vieja, pero ahora de adulto parece traumatizado por esas experiencias (Tozer, 2003: 154). Sempronio, por un lado, es el que desde el principio le propone a Celestina el negocio para sacarle dinero a nuestro héroe enamorado (“Calisto arde en amores de Melibea. De ti y de mí tiene necesidad. Pues juntos nos ha menester, juntos nos aprovechemos...” (De Rojas, 2015: Auto I, Escena VII). Pármeno, por otro lado, llama a Celestina “puta vieja alcohólica” (De Rojas, 2015: Auto 1 Escena 8) y le previene a su amo de entrar en tratos con ella. Como ya lo vimos, estas advertencias caen en oídos sordos. El proceso de cambio en Pármeno comienza y acaba en Celestina, ya que esta confía, encaramada en su habilidad retórica y su discurso autoritativo, en poder cambiar la opinión que Pármeno tiene de ella y de Sempronio. Como ha demostrado Albert Lloret (2007), este proceso de metamorfosis en Pármeno requiere de un hábil despliegue retórico por parte de Celestina, en donde esta “juega la carta de la autoridad y del saber que otorga la experiencia, opuesta a la juventud del criado” (p.124). Las tácticas retóricas de la anciana que Lloret (2007) identifica son múltiples y variadas: “la figura de la doble jerarquía, el *topos* de precedencia [...], las figuras de autoridad y, finalmente, dos argumentos performativos, dos promesas” (p. 125). Así pues, el proceso de convencimiento de Pármeno por parte de Celestina activa el discurso persuasivo interno del criado, es decir, ocurre un distanciamiento ideológico con Celestina porque el criado, “adopta el discurso de Celestina” (Lloret, 2007: 128), o en términos de Bakhtin (2008), la actitud de Pármeno respecto al discurso celestinesco pasa de la simpatía a la hostilidad, pues al adoptar la cosmovisión simbólica de Celestina, Pármeno “no sólo (*sic*) ha traicionado a Calisto, sino también a sí mismo” (Bernaschina, 2010: 23). Al acogerla ideología de la vieja, Pármeno reconfigura las palabras de Celestina. De esta forma:

[...] al experimentar con el discurso de otro, nosotros intentamos adivinar, imaginar, cómo es que una persona con autoridad se comportaría en determinadas circunstancias, la luz que se echarían a ellos mismos con su discurso. En el caso de este trabajo experimental, la imagen de la persona que habla y su discurso se transforma en el objeto de la imaginación creativa y artística (Bakhtin, 2008: 347-348).

El discurso autoritativo de Celestina cae, para Pármeno, cuando se vuelve contra Calisto y le dice a Celestina que “aunque hoy veías que aquello decía, no era porque me pareciese mal lo que tú hacías, pero porque veía que le aconsejaba yo lo cierto y me daba malas gracias” (De Rojas, 2015: Auto VII, Escena I). Aquí sucede el quiebre del criado ya que “Pármeno está aceptando la autoridad más que la familiaridad de Celestina, a cambio de la promesa de Areúsa” (Lloret, 2007:127). En pocas palabras, Pármeno “adopta el discurso de Celestina, se amolda a él, a sus argumentos” (Lloret, 2007: 128). El criado ha comenzado a “objetivar experimentalmente el discurso del otro[a jugar con él, a] sentir sus fronteras” (Bakhtin,



2008: 348). Es en este momento cuando Pármene, al hacer suyo el discurso de la vieja, entiende también sus postulados y se familiariza con él, es decir, el discurso de Celestina ha dejado de pertenecer a esa zona sagrada.

Si el discurso persuasivo interno se encuentra íntimamente relacionado con “las palabras de uno mismo” (Bakhtin, 2008: 345), entonces Pármene ha comenzado a generar “palabras independientes” (Bakhtin, 2008: 345), a despertar su propia conciencia. De esta forma, Celestina no se da cuenta de que Pármene ya no acepta su discurso autoritativo y que Sempronio nunca lo ha aceptado, pues este desde el primer momento se acerca a ella para que los dos se beneficien. Sempronio lleva en sí el germen de su rebeldía, aplazada únicamente por las posibilidades económicas que el negocio con Celestina promete.

Además, recuerde el lector que es la propia Celestina la quedeseaque los dos criados sean “hermanos en todo” (De Rojas, 2015: Auto VII, Escena I). Al final, sus deseos se ven cumplidos: los dos criados quieren su recompensa y van a pedirla, ya que han expulsado de su psique el discurso autoritativo de Celestina, la cual con su muerte derrumba también su autoridad. La medianera no percibe que su propia avaricia contagia a Sempronio (“Y como aquellos dañan en los principios las llagas y encarecen el prometimiento de la salud, así entiendo yo hacer a Calisto”) (De Rojas, 2015: Auto I, Escena VIII) y que su propio tabú es fracturado por ella misma al derrumbar la identidad de Pármene, perdida entre la lealtad a Calisto y sus propios intereses. No solo eso: el derrumbe del discurso autoritativo de Celestina ocurre también debido a que ella le ha enseñado a Pármene a desconfiar de las palabras: “deja los vanos prometimientos de los señores, los cuales desechan la sustancia de los sirvientes con huecos y vanos prometimientos” (De Rojas, 2015: Auto I, Escena XI).

Podría pasar inadvertido que Celestina es advertida por el propio Sempronio para acometer el negocio, del que le dice respecto a Melibea: “Madre, mira bien lo que haces, porque cuando el principio se yerra, no puede seguirse buen fin. Piensa en su padre, que es noble y esforzado; su madre, celosa y brava, tú la misma sospecha” (De Rojas, 2015: Auto III, Escena I). La alcahueta no parece darse cuenta del posible peligro que existe en su actuar, confía demasiado en la promesa de su propia autoridad y astucia. Su discurso autoritativo peligra en esta instancia no tanto por los criados, sino porque va directo a enfrentarse al mundo de Pleberio y sus “valores completamente diferentes” (Snow, 1990: 388).

Volvamos a nuestro cauce. Cuando Celestina le revela a Pármene y Sempronio su intención de no compartir con ellos ninguna de las ganancias que ha obtenido (De Rojas, 2015, Auto XII, Escena IX) viene el quiebre anunciado y los peligros de la conciencia salen con toda su fuerza, traspasan el contenido semántico de la autoridad y desplazan el altar de Celestina hacia la muerte.



Conclusión: la palabra derrotada

El fascinante mundo que se nos presenta en *La Celestina* obliga al lector a ver un universo en fragmentación, en donde los medios de control y de chantaje solamente apuran esa solución trágica y decadente de los personajes. Al final, son los padres de Melibea, estandartes de la tradición, los únicos herederos de este microcosmos destruido. Aunque esto no es ningún consuelo porque han perdido a Melibea y “faltándoles ella, fáltales todo el bien” (De Rojas, 2015: Auto III, Escena I). Además, en este mundo “no hay ganadores” (Snow, 1990: 391).

La pérdida de autoridad de Celestina se da porque le permite a Pármeno y Sempronio objetivar su discurso y porque no mantiene su distancia respecto a su propia autoridad, es decir, su palabra es profanada. El discurso de Celestina pierde trascendencia, no es ya un ritual que se apareja con su prestigio sino con aquel de Pármeno y Sempronio que, al revelar su intencionalidad, también borronean su autoridad. ¿Cómo puede ser esto? El discurso autoritativo es distancia, mito, y origen. Se encuentra en una zona administrada por el misterio. Pármeno y Sempronio, a lo largo de la obra, se familiarizan con el lenguaje y el discurso de Celestina, lo sienten cerca de ellos y, por lo tanto, logran asimilar sus postulados, ya no conectados con el poder de la alcahueta sino con el de las relaciones sociales cotidianas de ese cosmos mundano. El discurso de Celestina, antes “calcificado” (Bakhtin, 2008: 323), ahora es maleable y familiar: ha dejado de aparecer como relato primigenio y ahora se presenta en forma de diálogo, es posible cuestionarlo, abaratarlo, y poner sobre él un límite.

La individualidad, ingenio, liquidez, absorbencia y transversalidad de Celestina topan con el muro de Pármeno y Sempronio, pues la alcahueta, a pesar de su experiencia, parece no darse cuenta de que su discurso autoritativo, en pleno derrumbe, apura su propia destrucción. Su muerte viene por y a partir de una nueva retórica que no maneja: el despertar de la conciencia de Pármeno y Sempronio. Su poder y autoridad vino de su lengua y por su lengua tiene que morir. La Celestina, “conciencia supervisora de toda la obra” (González, 2000: 72), centro semántico y articulador de una multiplicidad de relaciones, es derrotada por su propia cosmovisión, la ambición y el chantaje que terminan por diluir su autoridad.

Incapaz de articular un idioma diferente, Celestina se convierte en víctima de un léxico que invade su mundo bajo la máscara de una nueva normatividad. Desarticulada, muere porque su interacción ya no es posible y su autoridad, clausurada para siempre, desplaza su cosmos, sus posibilidades de redención y la proa de sus deseos, el viento a favor, convertido en terrible tormenta. ☸



Referencias

- ALCALÁ GALÁN, MERCEDES (1996). “Voluntad de poder en Celestina”. En: *Celestinesca*. Vol. 20, Núm. 1.
- ASENJO GONZÁLEZ, MARÍA (2008). “La historia y la sociedad urbana en la lectura de *La Celestina*”. En: *Celestinesca*. Vol. 32.
- BAKHTIN, MIKHAIL (2008). *The dialogic imagination*. Estados Unidos: University of Texas Press.
- BERNASCHINA, VICENTE (2010). “Las políticas de la Amistad en *La Celestina*: el caso de Pármene”. En: *Celestinesca*. Vol. 34.
- BOTTA, PATRIZIA (1999). “La autoría de *La Celestina*”. En: *Edizione critica della “Celestina” di Fernando de Rojas (dall’Atto VIII° alla Fine)*. Recuperado de <http://rmcisadu.let.uniroma1.it/celestina/m-Autoria.PDF>.
- BURKE F. JAMES (2000). *Vision, the Gaze and the Function of the Senses in Celestina*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- BUTLER, JUDITH (2002). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Gran Bretaña: Taylor & Francis e-Library.
- CANET, JOSÉ LUIS (2017). “The Early Editions and the Authorship of *Celestina*”. En: Fernández, Enrique. *A Companion to Celestina*. Leiden | Boston: Brill.
- CASALDUERO, JOAQUÍN GIMENO (1992). “El mundo de *La Celestina*”. En: *Nueva Revista de Filología Hispánica*. Vol. 40, Núm 1.
- CORFIS, IVY (2011). “Imagining Celestina”. En: *eHumanista*. Vol. 19.
- DEL RÍO GABIOLA, IRENE (2003). “La Celestina o la normatividad fallida”. En: *Celestinesca*. Vol. 27.
- DEYERMOND, ALAN (1984). “Divisiones socio-económicas, nexos sexuales: la sociedad de *Celestina*”. En: *Celestinesca*. Vol. 8, Núm 2.
- DEYERMOND, ALAN (1977). “Hilado-Cordón-Cadena: Symbolic Equivalence in *La Celestina*”. En: *Celestinesca*. Vol. 1, Núm 1.
- DEYERMOND, ALAN (1997). “How many sisters had Celestina? The functions of the invisible characters”. En: *Celestinesca*. Vol. 21.
- DEYERMOND, ALAN (1961). “The text-book mishandled: Andreas Capellanus and the opening scene of *La Celestina*”. En: *Neophilologus*. Vol. 45, Núm 1.



- FERNANDO DE ROJAS (2015). *La Celestina*. Edición de Santiago López Ríos, Penguin Clásicos, Kindle Edition.
- FOLGER, ROBERT (2005). “Passion and Persuasion: Philocaption in *La Celestina*”. En: *La Corónica*. Vol. 34.
- FOUCAULT, MICHEL (1981). “The order of discourse”. En: Young, Robert. *Untying the text: a Post-Structuralist Reader*. Estados Unidos: Routledge & Kegan Paul.
- GÓMEZ GOYZUETA, XIMENA (2017). “El encuentro imposible entre Celestina y Alisa: una lectura mediante el adynaton”. En: *eHumanista*. Vol. 37.
- GONZÁLEZ ORTEGA, NELSON (2000). “Narrativización y dialogicidad lingüística, literaria y cultural en *La Celestina*: el texto de Rojas en el contexto de Bajtín”. En: *Revue Romane*. Vol. 35, Núm 1.
- HANDY, OTIS (1983). “The rhetorical and psychological defloration of Melibea”. En: *Celestinesca*. Vol. 7, Núm 1.
- IGLESIAS, YOLANDA (2010). “Rompiendo las cadenas: el libre albedrío en los personajes de *La Celestina*”. En: *Celestinesca*. Vol. 34.
- LACARRA, MARÍA EUGENIA (1989). “La parodia de la ficción sentimental en “*La Celestina*””. En: *Celestinesca*. Vol. 13, Núm. 1.
- LLORET, ALBERT (2007). “El error retórico de la alcahueta. Performatividad y nueva retórica en la *Celestina*”. En: *Celestinesca*. Vol. 31.
- MACPHERSON, IAN (1992). “*Celestina* labrandería”. En: *Revista de Literatura Medieval*. Vol. IV.
- MARAVALL, JOSÉ ANTONIO (1975). *La cultura del Barroco*. Barcelona: Ariel.
- MARAVALL, JOSÉ ANTONIO (1986). “From the Renaissance to the Baroque: The Diphasic Schema of a Social Crisis”. En: Godzich, Wlad y Nicholas Spadaccini. *Literature among Discourses: the Spanish Golden Age*. Estados Unidos: University of Minnesota Press.
- MARCHESE, ANGELO y JOAQUÍN FORRADELLAS (1994). *Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria*. Barcelona: Ariel.
- MORGAN, ERICA (1979). “Rhetorical technique in the persuasion of Melibea”. En: *Celestinesca*. Vol. 3, Núm. 2.



- ORDUNA, GERMÁN (1988). “Auto-> Comedia-> Tragicomedia-> Celestina: Perspectivas críticas de un proceso de creación y recepción literaria”. En: *Celestinesca*. Vol. 12, Núm. 1.
- PATTISON, DAVID G. (2009). “Is *Celestina* a medieval work?” En: *The Bulletin of Hispanic Studies*. Vol. 86, Núm. 1.
- SANZ HERMIDA, JACOBO (1994). “Una vieja barbuda que se dice Celestina”: notas acerca de la primera caracterización de Celestina”. En: *Celestinesca*. Vol. 18.1.
- SEARS, THERESA ANN (1992). “Love and the Lure of Chaos: Difference and Disorder in *Celestina*”. En: *Romanic Review*. Vol. 83, Núm. 1.
- SHERMAN SEVERIN, DOROTHY (2001). “Celestina: a life”. En: *Celestinesca*. Vol. 25, Núm. 1-2.
- SHERMAN SEVERIN, DOROTHY (1993). “Celestina and the Magical Empowerment of Women”. En: *Celestinesca*. Vol. 17, Núm. 2.
- SHIPLEY, GEORGE (1985). “Authority and Experience in *La Celestina*”. En: *Bulletin of Hispanic Studies*. Vol. LXII.
- SNOW, JOSEPH T. (2017). “La metamorfosis de Melibea en *Tragicomedia de Calisto y Melibea*”. En: *Celestinesca*. Vol. 41.
- SNOW, JOSEPH T. (1990). “Celestina and Pleberio: When Values Systems Collide”. En: *Fifteen Century Studies*. Vol. 17.
- SOLOMON, MICHAEL (1989). “Calisto’s Ailment: Bitextual Diagnostics and Parody in *Celestina*”. En: *Revista de Estudios Hispánicos*. Vol. 23, Núm. 1.
- STEINER, GEORGE (2001). *Sobre la dificultad y otros ensayos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- TOZER, AMANDA J.A. (2003). “La identidad masculina en *Celestina*: la emasculación de Pármeno”. En: *Celestinesca*. Vol. 27.
- YURCHAK, ALEXEI (2006). *Everything Was Forever, Until it Was No More*. Estados Unidos: Princeton University Press.





Clifford Geertz, a escena: Un trickster de la filosofía para la antropología

Clifford Geertz, on stage: A trickster of philosophy for anthropology

Héctor Adrián Reyes García

Escuela Nacional de Antropología e Historia (México)

<https://orcid.org/0000-0002-3793-4697>

hsrg-18@hotmail.com

Recibido: 7 de agosto de 2019.
Aprobado: 28 de mayo de 2020.

Resumen

Clifford Geertz deambuló por la filosofía, enriqueció el intelecto con la literatura y enardecó las bases de una “nueva antropología”. En el intento dramatizó su escritura y se encaminó a otras formas de hacer etnografía. En sus propuestas vivenciamos expresiones, acciones e intencionalidades creativas. Las siguientes notas se inspiran en “Géneros confusos: la refiguración del pensamiento social”, un artículo de la década de los 80. Geertz asegura que los científicos sociales han cambiado su rumbo, presentan una vida social dramatizada con actores, escenas y representaciones. Suena interesante pensar a Geertz como el protagonista de una obra de teatro, como un actor que simula su propia imagen. Se hace un recuento de su vida intelectual, se dice que es un trickster (un creador lúdico, un protagonista de la acción) que deambula entre la antropología y la filosofía para significar un modo de vida en el que se juega con el público y el autor de un guion que en cada acto se va representando. Se busca enaltecer una dramatización literaria que subsiste en las interpretaciones geertzianas.

Palabras clave: Clifford Geertz, trickster, drama social, antropología, filosofía.

Abstract

Clifford Geertz wandered through philosophy, enriched the intellect with literature and inflamed the foundations of a “new anthropology.” In the attempt dramatized his writing, he directed to other ways of doing ethnography. In his proposals we experience expressions, actions and creative intentions. The following notes are inspired by “Confusing genres: the refiguration of social thought”, an article from the 80’s. Geertz says that social scientists have changed their course, have a dramatized social life with actors, scenes and performances. It sounds interesting to think of Geertz as the protagonist of a play, as an actor who simulates his own image. He recounts his intellectual life, he is said to be a trickster (a playful creator, a protagonist of the action) that wanders between anthropology and philosophy, to mean a way of life in which he plays with the public and the author of a script that in each act is represented. It seeks to exalt a literary dramatization that subsists in geertzian interpretations.

Keywords: Clifford Geertz, trickster, social drama, anthropology, philosophy.

Un texto preliminar se presentó en el Coloquio “Reinterpretando a Clifford Geertz”, evento organizado por los integrantes del Seminario Descripción Densa y Nueva Hermenéutica, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), el 7 de diciembre de 2018.

Escribo un par de líneas, después de un rato las leo y la eficacia de mi escritura no es la que espero. Pienso en un par de ideas, intento insertarlas en la redacción y no descanso hasta lograr redactar las expresiones que deseo. Juego con mis ideas, mi escritura, mis pensamientos; escenifico lo que quiero decir, sin pensar en la interpretación que le pueda dar quien esté atento a esto. ¿Cuántas veces hemos leído sobre la riña de gallos en Bali y hemos llegado a la escena de 1958, en la que la euforia de los balineses los llevó a gritar?:

– ¡Pulisi!, ¡Pulisi! Aterrados salen del sitio que albergaba la pelea de gallos, todos corren, Clifford Geertz y su esposa hacen lo mismo hasta que logran entrar por la misma cavidad en la que se ocultó uno de ellos, el resto de la historia la conocemos: llegan a la casa de ese hombre, simulan tomar una taza de té para aparentar ante un grupo de policías el desconocimiento de lo acontecido.

Según recuerdo, este es el relato con el que Geertz inicia el capítulo final de *La interpretación de las culturas*. Si el lector recurre al texto descubrirá que mi narración concretiza el detalle porque enuncié lo que, desde mi punto de vista es relevante. Lo mismo haría el lector. Según su intención imaginaría escenas y personajes distantes. De este modo, tanto el autor como el lector harían interpretaciones soportadas por otras interpretaciones, una de tantas que podemos hacer cada vez que leemos ese o cualquier texto.

¿Qué es lo que hace que un texto trascienda fronteras, qué sea leído, imaginado y difundido? La perspicacia del diálogo entre el autor y el lector, la manera de relatar lo acontecido o en otras palabras, la carga de ficción que resguarda un manuscrito, la habilidad para transportarnos a las identidades de lo escrito. Se hace una labor artesanal en la que se selecciona información, se construyen datos –incluso se ajustan a lo necesitado– para delimitar instrumentos que interpreten el discurso de lo humano. En este sentido, el discurso y la interpretación –parecen ser– la tarea fundamental de la antropología. ¿Por qué Clifford Geertz se empeña en hacer de esto una realidad? Quizá la respuesta la encontremos en su pasado, por lo que suena interesante apoderarse de una buena dosis de imaginación para mirar a Geertz en escena, como el protagonista que deambula con sus antagónicos para recrear una ilusa dramatización.

¡Aclaro! El lector encontrará un símil con el teatro brechtiano. Soy neófito en el tema, no hay que esperar “formalidades”. Lo que sigue semeja una narrativa teatral creada con la imaginación del autor y el manejo de fuentes bibliográficas



y hemerográficas. Se presenta a Clifford Geertz como el protagonista de un monólogo, que al interactuar con el público hilvana la influencia intelectual de sus antecesores con los constructos teóricos que desarrolló a lo largo de su vida. Se oferta al lector un estilo de escritura performativa, dividida en actos –para ser exacto cuatro–, cada uno sintetiza los modos de vida que en la práctica experimentó Clifford Geertz.¹

Primer acto. Descubriendo lo extraño

Conociendo el tema, delimitemos el guion, juguemos a dibujar la puesta en escena, siempre y cuando tomemos en serio las acciones que los personajes transforman para ponerlas en representación (Gadamer, 2003: 143-154). Los nodos se encuentran listos, el público ansioso atiende la apertura del telón, el escenario simula una planicie accidentada, al centro un hombre experimentado que se presenta como norteamericano, nativo de San Francisco California, dice llamarse Clifford James Geertz.

El vestuario se ajusta a su corporalidad –propio para la ocasión–, el sujeto se presenta como antropólogo, pero sin ningún titubeo asegura que en el correr de sus venas coagula el gusto por la literatura y la filosofía. Con la cabeza inclinada intercambia miradas con los espectadores. Cabellera cana hilada a una prolongada barba, la que a pesar de los cuidados no logra disimular un rostro ajado, longevo, propio para las encrucijadas que empieza a recordar. Camina sin alejarse del centro, va de aquí a allá; parece que teje líneas, una sobre otra; en ellas se enreda, pero siempre llega al punto cero porque es la red que el mismo significó.

Por el momento es el único personaje, pero en la búsqueda del recuerdo aparecen unos cuantos. Geertz inicia una especie de monólogo asegurando que su actuación busca demostrar que “todo depende del momento exacto” (Geertz, 2002: 22). Nos dice que salió bien librado de la Segunda Guerra Mundial como integrante de la Marina estadounidense tenía que arribar a los rezagos que la guerra dejaba en el viejo mundo. La bomba atómica hizo que no fuera necesaria la ayuda de su grupo. A los 20 años tuvo contacto con la educación superior. Un profesor le aseguró que podría ser escritor, Geertz se preguntaba: ¿Qué tipo de empresa ofertará una vacante para un escritor? Buscando respuestas se refugió en el periodismo, después, siempre dejando de lado la respuesta a aquella pregunta, se relegó en la formalidad de la filosofía. El tiempo siguió su curso, Geertz en escena se pone pensativo, quizá se dio cuenta de que esa pregunta siempre lo siguió y que hasta hoy en día a muchos nos ha seguido. Inmediatamente extiende los brazos, recita con fuerza:

¹ Agradezco al equipo editorial de la revista *Antrópica* por sus sugerentes comentarios y recomendaciones. En especial, por las propuestas asociadas a Bertolt Brecht y la dramaturgia de la vida cotidiana de Irving Goffman.



George Geiger fue mi profesor de filosofía y a quien le debo haber escuchado una “cosa” llamada antropología, él me decía: “no estudies filosofía; ha caído en manos de tomistas y técnicos. Dedícate a la antropología” (2002: 26). – ¿Antropología? Me pregunté, jamás había estudiado algo relacionado con esa disciplina, pero aquella inesperada recomendación de Geiger me hizo caminar por la “vida en vivo” o por un campo mucho “más empírico”.

Segundo acto. Emparentando fronteras

Geertz sigue sitiando el escenario para decir a sus espectadores que a raíz de la recomendación llegó a Harvard, al Departamento de Relaciones Sociales, en donde la antropología se encontraba unida con la psicología y sociología (una especie de prototipo multidisciplinar). Geertz marcaba las disyuntivas entre filosofía y antropología, así como sus parentelas entre tiempos y sujetos conexos. Buscando recordar la algarabía de la gente, quizá el contacto corporal que tenía con los marruecos cada vez que hacía trabajo de campo, Geertz se animó a bajar del templete para mirar de frente a su audiencia y asegurar que sobre este tema ha hablado en extenso: – En 1991 concedí una entrevista a Gary A. Olson, platicué de toda mi carrera profesional, según recuerdo Olson la llamó “Clifford Geertz: sobre etnografía y construcción social” (Ferrara, 2006); otros detalles los presenté en unos manuscritos que publiqué en el año 2000, una especie de libro biográfico, un tanto informal, que titulé *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*.

Mientras enunciaba los datos vuelve a subir al templete. Decidido, se colocó al lado derecho del sitio; una vez más mira a su público y se dispone a hablar de lo que para él es el decir y el hacer de la filosofía: – El trabajo del filósofo consiste en “examinar el alcance y la estructura de la experiencia humana y su sentido” (Geertz, 2002: 13), es interesante que en la filosofía hay interés en la “variedad del mundo”, pero desde un modo conceptual y en un mundo en donde uno no encuentra rumbo, en un transitar desconcertado que encamina a muchas direcciones aunque en ninguna se encuentra el fin, “la ambición de conectar todo con todo” (Geertz, 2002: 11) no concluye con el análisis conceptual. En ese momento Geertz pasa al lado opuesto del escenario, es insistente: – No basta con conocer lo más profundo de las cosas, para mí falta algo más: lo empírico, presenciar el vivir del mundo. Y eso lo encontré en las esferas de la antropología, cuyo oficio consiste en “desentrañar las singularidades de los modos de vida de otros pueblos” (Geertz, 2002: 13) o, de manera más concisa, su vocación deriva del acceso al discurso de las diversidades y sus mundos.

El empalme de estas áreas del saber me vitaliza con el correr de los años. Desde el momento en el que llegué a Harvard me sumé a equipos de trabajo que me pusieron en contacto con aquella empírea, fui de Java a Marruecos y de ahí



a Bali y así regresé una y otra vez. Pero mi formación en literatura y filosofía me hizo ver que había ambigüedad en una categoría, en la que abría la “vía de acceso a los misterios del campo” (Geertz, 2002: 32): la noción de cultura. Tuve “la suerte”, es notorio el guiño que Geertz le hace a su público, en este momento; de leer y sugerir modificaciones a un catálogo de 171 definiciones de cultura que elaboraron Clyde Kluckhohn y Alfred Kroeber. A pesar de que mis comentarios no sirvieron de mucho, aquella revisión me dejó la necesidad de delimitar el concepto cultura, darle una aplicación, un sentido y un uso específico. Me resultó difícil. Sin embargo, el día de hoy les puede decir: ¡Escuchen! A grandes rasgos, la cultura se refiere a un sistema de símbolos desde los cuales los seres humanos damos significado a nuestra experiencia. Idea que logré al conectar las propuestas de Giambattista Vico, Max Weber y Talcott Parsons, de quien no me emocionaron sus propuestas, pero fue a quien debo mi conocimiento sobre el *Verstehen* o el punto de vista del otro de Max Weber (Geertz, 2006: 214-215). De hecho, les tengo que confesar que mi visión sobre el quehacer etnográfico empezó a cambiar en mi estancia en la Universidad de Chicago, pues, al seguir coqueteando con la filosofía revisé a Johann Gottfried Herder y Wilhelm Dilthey, sujetos con los que emparento mis ideas sobre la captación del sentido o el significado de las acciones sociales desde un contexto sociocultural (Lindholm, 2007: 254).

Como pueden esperar, fui influido por las formas de vida, por deambular el terreno o por sumarme a las cadenas de la interpretación de la interpretación... abandoné la filosofía. ¡Aclaro!, gritó Geertz, la abandoné profesionalmente, aunque mi oficio filosófico siempre ha estado presente. Me explico: si estoy en esta puesta en escena, contándoles parte de lo que he sido, siendo un personaje que representa lo que ustedes quieren escuchar, les propongo que tomemos en serio el juego, que me den licencia para abandonar por unos segundos a este Clifford Geertz y ponerme una especie de máscara que haga honor a este teatro y muestre a un Geertz de “géneros confusos” con careta y vestuario llamativo, propios de un *trickster*, un prototipo protagonico, en el verdadero sentido antropológico de la palabra. Sí, estoy dispuesto a actuar como el *trickster* de la filosofía para la antropología. – Es curioso, utilizo una categoría con la que trabajó el antropólogo que puso “el mundo en un texto”, aquel que en uno de sus libros enunció un “punto de vista literario”, por cierto “el más hermoso de sus textos”: *Tristes Trópicos*, el autor: Claude Lévi-Strauss. A quien dediqué una buena parte en *El antropólogo como autor* (1989). Lo saben, nunca fui seducido por el estructuralismo, pero sería un descuido no tener presente que al hablar de los mitos, Lévi-Strauss saca a flote la figura del *trickster*.



Tercer acto. El *trickster*

Sin perder el punto de vista del espectador, Geertz decía, desde el primer segundo que llegué a este estrado: – He intentado romper la cuarta pared, incluirlos en mis ideas y relatos; atender sus reacciones, sus gestos, murmullos y comentarios, he ajustado lo que digo en función de mis necesidades. He transformado el discurso como lo he hecho en mis estudios sociales, trato de explotar nuevas figuras que he guardado en mi caja de herramientas filosófico-literarias. Por lo que sumado a mis colegas, los de la última fase del siglo XX, les sigo “hablando de actores, escenas, tramas, representaciones y personajes” (Geertz, 1994: 44). Trato de pasar de un simple discurso a la “acción como discurso”, busco transmitir mi “fijación del [y de lo] significado” (Geertz, 1994: 44).

Con esa fijación les pido que me vean como *trickster*. Sí, como un personaje que juega a ser bufón en un rito, un creador lúdico en el que gira cualquier acción. Mírenme como un actor que representa a un antropólogo desdoblado, ambiguo, mediador y creador de mundos. Un embaucador que quebranta sus propias reglas, que hace uso del habla, de la ilusión y el engaño. Soy un *trickster* porque a la antropología llegué como la figura que creaba y destruía mundos, buscaba interpretaciones nuevas que no hallaba en filosofía. Me he movido en la frontera de lo amorfo y de las formas, quizá porque nunca he podido contener aquello que muchos llaman gustos y pasiones.

Ejemplos les tengo muchos, les enuncio uno. En mi transitar por la filosofía corrían por mi cabeza variedad de ideas, pero no era capaz de expresarlas con claridad. Así, encontré la luz con uno de mis maestros, alguien que al conocer su historia de vida jamás me hubiera reconocido como su discípulo: Ludwig Wittgenstein. Sus propuestas, las de sus últimos años, traducían mis impulsos, enunciaban lo que yo no era capaz de decir. Dos años después de su muerte apareció *Investigaciones filosóficas* en 1953, me dediqué a leer y después interpreté. ¡Me encantaron sus ataques al lenguaje individual o privado! Escúchenlo todos, Wittgenstein hablaba de un lenguaje que pasaba por la cabeza para ser expresado en público, lo miraba como un conjunto de prácticas que podían ser observadas. Mi lectura me llevó a otro dato, a las circunstancias sociales que presuponemos cuando buscamos comprender la particularidad del mundo; me enamoré de lo que llamó “juego del lenguaje” y “formas de vida”, creo que muy a la usanza de la filosofía, a partir de aquí, terminé siendo una especie de segundo, tercer o último Clifford Geertz.

Wittgenstein era un filósofo que criticaba la filosofía, buscaba descubrir “cómo en medio del intercambio de palabras la gente [...] traba una voz distinta y abigarrada” (Geertz, 2002: 15); tal propuesta solo se lograría, si dábamos una “¡vuelta al terreno áspero!”, si andábamos por el mundo detectando la fricción;



esto despertó mi consciencia, como buen *trickster* logré quebrantar mis reglas, me apoderé del terreno y empecé a ir de un lugar a otro, así aterricé al trabajo de campo, tratando de empalmar mis raíces filosóficas con los caminos itinerantes que al interactuar con la gente, me evidenciaba el decir y el hacer de la antropología.

El tiempo sigue su curso, Geertz abusa del recuerdo para entretener al público, lo glorioso es que nunca pierde su personaje. El escenario queda por segundos en silencio –todo queda en pausa–; acto seguido, insiste: – ¡Les tengo el segundo ejemplo! Una propuesta que me define como el defensor de las ideas filosóficas que experimenté en la antropología. Suministrando una base empírica llegó a mis manos una noción de la filosofía: “juego profundo” de Jeremy Bentham. Para él, en el juego se arriesga tanto que es irracional dar todo por ello. Un comportamiento de este tipo es inmoral por lo que la sociedad debe prohibirlo. La enunciación me parece apasionante, por eso la desarrollé en mis investigaciones, en las traducciones de las riñas de gallos en Bali, pero alejándome de las cuestiones moralistas y económicas como a las que refería Bentham (Geertz, 2006: 355-363).

Este momento es perfecto, imaginen un par de gallos, Geertz se pone en cuclillas para representar la escena, uno del lado izquierdo otro del lado derecho, los dos se atacan, compiten en medio de gritos, chiflidos y alaridos provenientes de hombres que se enredan en un sistema de apuestas. Se pierden en una trama que dimensiona dos esferas: la nuclear y la secundaria. La primera está equilibrada, la comandan los dueños de los gallos, mediados por una especie de árbitro; la segunda se da entre los asistentes, las apuestas son menores, por consiguiente hay mayores desigualdades. Espero detecten lo que represento: quienes rivalizan no son los gallos, son los hombres; los gallos solo son una especie de penes andantes que simbólicamente ponen en juego el prestigio social. He aquí los usos del “juego profundo”, las riñas no dañan físicamente a sus promotores y partícipes, el riesgo es simbólico, pues, lo que se exhibe es el desmoronamiento del estatus social. Otra vez, el drama de la filosofía me ha permitido incrustar en la antropología un ejemplo de lucha por la igualdad y del nivel de estatus que en esa lucha adquieren los contendientes.

Para sintetizar aquellas ilustraciones, basta decir que hice lo que en cada uno de estos actos he hecho: represento medios de expresión. Interpreto haciendo uso de la acción y la voz, una suerte de hechos con tintes dramáticos, metafóricos y contextuales. Busco no perder la focalización de la experiencia, enuncio lo que ocurre y las cosas y actos que surgen más allá de lo que mi vista detecta, expreso formas de creación, un símbolo con sus sonidos, conceptos y correspondencias, trato de ser el neófito de la poética aristotélica.



Al ser una especie de creador en cuya representación se apodera la figura del *trickster*, tengo que proveer de ideas y una vez más el refugio filosófico me lo refleja: la “descripción densa” o forma de acción que aprendí del filósofo Gilbert Ryle. A grandes rasgos, le puedo guiñar el ojo a alguno de ustedes, pero de acuerdo con nuestras acciones, a los contextos y las interpretaciones, los significados pueden ser distintos según sean nuestros actos. En este momento puedo bajar del escenario, expresar alguna acción y después preguntarles su interpretación. Haría un ejercicio analítico en el que desentrañe “estructuras de significación” (Geertz, 2006: 21-22). De Ryle transportó a la antropología la idea de que la etnografía consiste en realizar descripciones densas, hay que decirlo, una creación del antropólogo que elegantemente exhibe interpretaciones de las interpretaciones.

Como toda forma de arte –regreso a las primeras escenas–, soy un *trickster* que hace interpretaciones de segundo, tercer o hasta de cuarto grado cada vez que intento leer, razonar y criticar propuestas de la filosofía para recordarles a mis lectores y escuchas de la antropología, que un científico social o un creador cultural debe enardecer “los márgenes e intersticios de los cuales se derivan las categorizaciones y los valores culturales” (Geist, 2003: 146). Por eso el individuo que les habla, se apropia del papel del *trickster* porque camina en las líneas de la filosofía para insertarlas en la antropología, encarna estéticas del descubrimiento de las diversidades de las culturas. Me halaga ser un *trickster* porque más que mediador, he buscado ser un signo que instiga e incita a uno o a muchos pensamientos.

Cuarto acto. Lo que a todos nos espera

Llego al final de mi actuación, me despojo de la voz, la creación y el disfraz. Solo imagino el cierre de mi destino. Estoy seguro de que en este encuentro de interpretaciones muchos de mis sucesores criticarán lo que digo. Me daré por bien servido si en un futuro me tachan de creador de conceptos sustanciosos, de obsesivo alegórico o carismático literario; si así soy recordado es porque mis propuestas generaron impacto y en estos juegos no cualquiera, modestia aparte, lo logra hacer. Con dosis de imaginación, hago uso de mis dotes de actor, me transporto al momento exacto en el que tú lector, revisas estas notas. Aunque intento abrir los ojos no puedo, solo logro percibir algunos sonidos; sé que hay alguien que habla, pero no entiendo lo que dice; intento moverme, pero parezco petrificado; solo por unos instantes escucho que fui operado y que en el acto, el artefacto que por 80 años me enardeció, no resistió.

Sé que para muchos soy exagerado, pero a pesar de mi muerte, me veo representado en mis escritos, en la figura de un antropólogo que se coloca en medio de otro público, todos partícipes de uno o muchos actos discursivos. Espero que escuchen lo que digo, en la voz de un intento de actor que juega a imaginarme



para relatarles lo que cree que digo. ¿Ingenuo? No lo sé, sólo es su interpretación porque tanto él como yo tenemos la convicción que “al etnógrafo, [etnólogo o antropólogo] no se le cree por la precisión y extensión de sus descripciones, sino por su solidez como autor” (Sánchez en Reyes, 2016). ☼

The poster is for a colloquium titled "REINTERPRETANDO A Clifford Geertz". It is organized by the Secretaría de Cultura (Secretaría de Cultura) and the Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). The event is held in Sala Eyra Cárdenas on December 7th, from 10:00 to 13:00 h and 16:00 to 18:00 h. The participants are Francisco de la Peña Martínez, Víctor Uc Chávez, Alberto Guerrero Torrentera, and Carlos Hernández Dávila. The moderator is Roberto Carlos Garnica. The conference is titled "Por una ciencia interpretativa" and is also moderated by Roberto Carlos Garnica. The poster features logos for the Mexican Government, the Ministry of Culture, and INAH. At the bottom, there is a small logo for the Universidad Autónoma de Yucatán and a disclaimer about the use of the logo for promotional purposes.

MÉXICO GOBIERNO DE LA REPÚBLICA

CULTURA SECRETARÍA DE CULTURA

INAH

REINTERPRETANDO A

Clifford Geertz

Participan

Turno matutino:

Francisco de la Peña Martínez
Víctor Uc Chávez
Alberto Guerrero Torrentera
Carlos Hernández Dávila

Moderador:
Roberto Carlos Garnica

Turno Vespertino:
Miembros del grupo
Descripción Densa y
Nueva Hermenéutica

Conferencia: Por una ciencia interpretativa
Roberto Carlos Garnica

Sala Eyra Cárdenas

7 de diciembre
10:00 a 13:00 h
y
16:00 a 18:00 h

Universidad Nacional de Antropología e Historia
Instituto Nacional de Antropología e Historia

Este programa es público, libre de cualquier derecho de propiedad. Queda prohibido el uso para fines distintos a los establecidos en el programa.

Cartel oficial del *Coloquio Reinterpretando a Clifford Geertz*, diciembre de 2018



Referencias

- FERRATA, CHRISTINE (2006). “Clifford Geertz 1926-2006”. Recuperado <https://www.ias.edu/press-releases/clifford-geertz-1926%E2%80%932006>
- GADAMER, HANS-GEORG (2003). “1. El concepto del juego”. En: *Verdad y Método I*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- GEERTZ, CLIFFORD (1989). *El antropólogo como autor*. España: Paidós.
- GEERTZ, CLIFFORD (1994). “Géneros confusos: la refiguración del pensamiento social”. En: *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, España: Paidós.
- GEERTZ, CLIFFORD (2002). *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*. España: Paidós.
- GEERTZ, CLIFFORD (2006). *La interpretación de las culturas*. España: Gedisa.
- GEIST, INGRID (2003). “Trickster huichol. Una aproximación antropológica y semiótica”. En: Geist, Ingrid (editora). *Tópicos del seminario. Cultura y semiosis*. Núm. 10, julio–diciembre, México: UAP.
- LINDHOLM, CHARLES (2007). “Geertz, Clifford (1926-)”. En: Barfield, Thomas (editor). *Diccionario de Antropología*. México: Siglo XXI.
- REYES GARCÍA, HÉCTOR ADRIÁN (2016). “Voces nativas o puntos de vista: Unidades de análisis para una etnografía crítica”. Recuperado de <https://antropologoprincipiante.com/2016/05/04/voces-nativas-o-puntos-de-visita-unidades-de-analisis-para-una-etnografia-critica/>



Documento Histórico





Normar la conducta del ciudadano en la diversión: el reglamento de teatro en la ciudad de Mérida durante el porfiriato

To regulate citizen's behavior in leisure activities: theater regulation in Merida city during the porfiriato

Anya Nicolette Sabido Barrera

Universidad Autónoma de Yucatán (México)

<https://orcid.org/0000-0002-4295-8431>

anyasabido@hotmail.com

Recibido: 15 de noviembre de 2019.

Aprobado: 8 de mayo de 2020.

Resumen

Desde los albores del Porfiriato, la intención de renovar a México e introducir en él las tendencias mundiales del momento fueron dos características importantes. Bajo esta corriente de pensamiento predominante se introdujeron una serie de expectativas sociales influenciadas por Europa; en este contexto tuvo lugar la creación del Reglamento de Teatro de la Ciudad de Mérida de 1878, cuyo contenido es analizado en el presente artículo, con el objeto de comprender el papel de la regulación ciudadana mediante controles emotivos y la censura de ciertos contenidos. La metodología empleada para descubrirlo es el concepto de civilización acuñado por Norbert Elias, el cual es una herramienta pertinente para reconocer los motivos detrás del discurso plasmado en el reglamento. Finalmente, se logra establecer una clara relación entre lo dicho por Elias y el propósito original de la publicación.

Palabras clave: civilización, censura, teatro, Porfiriato, Mérida, Reglamento.

Abstract

Since the beginnings of the Porfiriato, the intention to renew and insert the mainstream world trends in México were two of the most important characteristics, and with that trend of thought, a series of social expectations influenced by Europe were brought in. In that context the Reglamento de Teatro de la Ciudad de Mérida from 1878 was created, the content of which is analyzed in the present article, with the goal of understanding the role of citizen regulation through emotional control and the censorship of certain contents. To that effect, the methodology used to determine is the concept of civilization coined by Norbert Elias, which is an implement to recognize the motivation behind the speech embodied in the regulation. Ultimately it is possible to establish a connection between what is said by Elias and the original purpose of the publication.

Keywords: civilization, censorship, theater, Porfiriato, Merida, Regulation.

Los manuales de buenas costumbres y los reglamentos dirigidos hacia los concurrentes de diversos espacios públicos han existido en diversos lugares a lo largo de la historia; funcionan como una forma de regular la convivencia social a través del cumplimiento de normativas que son aceptadas en consenso por el grupo que las emana, que por lo general se trata de aquel quien ostenta el poder. El documento que someto a análisis en este ensayo se titula Reglamento del Teatro de la Ciudad de Mérida, fue emitido el 21 de junio de 1878. Como su nombre lo indica, se trata de un reglamento dirigido tanto a los asistentes del teatro como a los dueños de compañías teatrales, consta de 19 artículos que desglosan las obligaciones de los previamente mencionados, con sus respectivas puniciones¹.

De acuerdo con las categorías de análisis pertenecientes a la nueva historia sociocultural, el documento puede ser abordado mediante la perspectiva de la representación, ya que, si bien el reglamento fue emitido con una intención aparentemente explícita, las connotaciones otorgadas por sus elaboradores, además de aquellas conferidas los receptores de dichas normas, pueden variar según el enfoque con el que se mire. Considero que es importante definir los conceptos de civilización y de censura para realizar este análisis de representación, pues mantienen una estrecha relación de colaboración, en la cual uno se apoya en el otro. Mediante estas definiciones es posible establecer una interpretación respecto a la intención que los funcionarios de cabildo tenían en mente al momento de redactar las normativas del reglamento.

En primer lugar, es necesario introducir los conceptos, y, de acuerdo con la definición de Norbert Elias, la palabra civilización puede ser observada mediante dos perspectivas, la primera siendo como una característica inherente a la cultura, pero que en particular corresponde a los ideales decimonónicos de alta cultura. En segundo término, lo civilizado puede ser considerado como una característica accesoria al conjunto cultural, es decir, algo trivial que pertenece inherentemente a ella pero que no determina su desarrollo. Se puede afirmar que la civilización es conjuntos de prácticas y conductas sociales que se basan en ideologías predeterminadas, las cuales sirven para moldear el comportamiento del individuo de acuerdo con la tendencia que favorezca. Es por esta razón que la idea de civilización puede tomar mucha relevancia en una sociedad, como es el caso de la sociedad yucateca decimonónica que en su discurso se avocaba a la observancia de las buenas costumbres.

Del mismo modo en el que Norbert Elias explica en su libro *El proceso de la civilización*, donde analiza como objeto de estudio manuales de comportamiento de la Edad Media, a menudo las normas presentadas en este tipo de escri-

1 Colección de Leyes, Decretos y Órdenes de interés general con sus adiciones y reformas y de Reglamentos, Acuerdos y demás disposiciones del H. Ayuntamiento de Mérida..., 1900.



tos, dirigidos hacia una población que atravesaba procesos de cambio, los mismo se generaban no porque un grupo social ya las practicase, sino por el interés de forjar hábitos a largo plazo en los individuos (Elias, 2016). La particularidad de la expedición de estos documentos regulatorios de la población es la manera en la que se incorporan al individuo respecto a su objetivo, ya que es posible observar que el alcance de las prohibiciones e imposiciones sobrepasan las apariencias externas y se insertan en el receptor que se encuentra en una posición de necesidad por la pertenencia. Esto lo orilla a interiorizar estas idealizaciones respecto a comportamientos para complacer al grupo social al que desea y necesita pertenecer, así que las cumple para evitar ser excluido.

Este documento proviene del contexto histórico del Porfiriato en Yucatán. Particularmente, la situación experimentada en este ámbito de ocio es un proceso de transformación surgido hacia finales de la República Restaurada, que fue la apertura al acceso de esta actividad de recreación a un público que otrora lo tenía restringido, como las incipientes clases medias (Sánchez, 2000: 143-145). Si este reglamento es comparado con aquellas normas que figuran en el Reglamento de Teatro de la Ciudad de Mérida expedido en el año 1869 (Sánchez, 2000: 186), se puede notar la clara evidencia de que el más antiguo contaba con una temática centrada principalmente en el control de los contenidos expuestos en las obras interpretadas, situación que contrasta mucho con su contraparte moderna, enfocada más en normativas sociales de Alta Cultura y buenas costumbres. Lo que en un principio representó el interés por parte de las autoridades de censurar ideas que no concordaban con los ideales políticos y prácticas sociales predominantes, más tarde se trató de un asunto de prestigio social, que se interesaba más por los controles emotivos que los individuos debían imponerse para poder formar parte del grupo social al que pretendían ingresar mediante la interacción en el teatro. Esta transformación obedeció a la firme insistencia de imponer las ideas y de controlar al sector poblacional que disfrutaba de estos espectáculos. Se trató, de cierta manera, de civilizar a los asistentes para volver parte de la convencionalidad dichas normas y que finalmente pudiesen ser aplicadas y sancionadas para todos los individuos.

Analizar el Porfiriato en contraposición a la República Restaurada arroja como resultado que se trató en México de un paso hacia la modernización y la carrera tecnológica a la que el país ingresó con el proyecto capitalista de Porfirio Díaz. En Yucatán, con el auge henequenero, los grupos de élite trataron de seguir un esquema de modernidad traído de países europeos como Francia, el cual tiene una historicidad respecto a los modelos civilizados de alta cultura (Elias, 2016). A mi parecer, la intención de las autoridades municipales al momento de crearlas era que, a través de la imposición de las reglas de observancia, pretendían la implantación de hábitos para moldear la mentalidad los asistentes del teatro,



apelando a valores de gran relevancia para su época como las buenas costumbres y la moral pública. Sin embargo, se debe mencionar que estas mismas normas funcionaron como una herramienta para la exclusión de aquellos que no las practicasen.

Ejemplos del interés por parte de los agentes del Ayuntamiento hacia la manifestación de las buenas costumbres en el ámbito teatral son evidentes a través de todo el documento, con reglas que exigen un sinfín de requisitos, como el compromiso de los propietarios, compañías de teatro y concurrentes en general de mantener la pulcritud de las instalaciones, pues la limpieza del ambiente se asocia en el siglo XIX con la calidad de vida óptima (Bourdelaís, 1999). Del mismo modo, figuran las restricciones hacia las muestras de aprobación efusivas, en especial si estas se consideraban inferiores al comportamiento asociado al público culto e ilustrado que esperaban se presentara; estas expectativas incluían entre sus parámetros las manifestaciones de cortesía con el silencio en las funciones y el respeto hacia las representaciones, mencionando que estas acciones recaían directamente en la responsabilidad del público. Otro aspecto destacable es la imposición de sanciones por infraccionar este código, no sólo se limitaban a multas, sino que se hablaba de acciones más severas como el encarcelamiento e incluso se apelaba a la vergüenza pública. El artículo 6 ° plantea un ejemplo sobre la percepción de lo que se consideraba propio en este tiempo.

“Art. 6° Queda expresamente prohibido fumar en el patio y en el interior de los palcos. Los contraventores de este artículo, serán invitados por primera a respetar a la concurrencia; por segunda serán notificados por el Juez de teatro, y por tercera, sufrirán una multa de uno a cinco pesos, o igual número de días de prisión, publicándose sus nombres en el primer número próximo del periódico oficial.”

Este extracto funciona como un referente para probar que la importancia que los meridianos decimonónicos le conferían al ideal de cumplir los estándares establecidos para ser considerados como “gente decente”, bajo el marco de las normas morales, pues esto contribuía directamente a formar una buena reputación entre la sociedad.

Por lo tanto, los modos de control social dentro de la convivencia desarrollada en el teatro operaban de manera más internalizada hacia el individuo, pues en contraposición a las puniciones monetarias como multas, además de las físicas como el encarcelamiento, al acceder a la psique de la persona a través de la exclusión social resultado de la vergüenza pública garantizaba que el individuo no volviese a incurrir en las fallas cometidas con anterioridad. Sin embargo, el Artículo 16° señalaba que era necesaria la presencia obligatoria de cuerpos policiales en las inmediaciones del teatro con el fin de supervisar a los asistentes y garantizar que los mismos guardaran compostura durante las funciones, y que las reglas establecidas en el reglamento cumplieran su cometido. Esto sirve dentro



del documento como un recordatorio de que lo establecido en sus páginas era un proyecto a futuro que tenía la esperanza de ser implantado de manera definitiva en el individuo que asistía al teatro y que la práctica no coincidía con el discurso.

Retomando el lineamiento de imposición de las buenas costumbres por parte del gobierno municipal, también destaca una recomendación realizada hacia los propietarios del teatro, establecida en el Artículo 17, el cual recitaba que “con el objeto de fomentar el cultivo y desarrollo de la literatura dramática, el empresario o director de compañía dará preferencia, si las circunstancias se lo permiten, a obras de este género a algún autor del país”. Las regulaciones también incluían cuestiones sobre el contenido que debían presentar las obras representadas dentro del teatro, y si bien no se trataba de una norma que indicara censura de los contenidos más escandalosos, se inclinaba más por el aspecto de la cultivación del individuo para ser reconocido como un hombre culto en sociedad que distingue entre las artes y aquello mundano que debe ser considerado como menos. Así mismo, la distinción entre tipo de obras que podían ser exhibidas en el teatro de la Ciudad de Mérida respondía a intereses elitistas, pues se trataba de un espacio de “cultivación” del espíritu intelectual, por lo que la clase alta, cuyos miembros eran los únicos quienes podían pagar este tipo de espectáculos procuraba fomentar el teatro culto, el cual, la mayoría de las veces, se trataban de obras europeizadas (Bryan, 1983) pero impulsadas en su mayoría por aficionados locales (Sánchez, 200: 17-38).

Lo establecido en el párrafo anterior es el aspecto evidente del concepto de censura, concretamente debido a que el pensamiento moderno orilla a inferir en la palabra, pues la perspectiva denota una censura al tratarse de una acción deliberada de eliminar algunos contenidos intelectuales para favorecer aquellos que son aprobados por un grupo que sostiene el poder. No obstante, la censura vista a través de la perspectiva civilizatoria funciona como una herramienta de imposición, pues la intención ya establecida de moldear a una sociedad que practica costumbres que no son las ideales necesita indudablemente delimitar los contenidos que reciben, tanto en educación y a través de actividades más placenteras como la recreación artística que representaba. Un ejemplo claro de la correlación de ambos conceptos se puede vislumbrar en el Artículo 7º, el cual establece que “Los concurrentes sólo pueden manifestar libremente su aprobación o desagrado respecto de la representación cuando lo verifiquen de una manera respetuosa y digna de un público ilustrado”. Esta regla funciona para los creadores de este reglamento como una manera directa de censurar a la sociedad como conjunto, pero al mismo tiempo alcanzando a la persona individualmente mediante la limitación de la libre expresión, y es por medio de dicha represión que se logra imponer una regla que funcionaría posteriormente como un proceso interiorizado de civilización.



En conclusión, tras analizar ciertos componentes que conforman a los artículos de este reglamento, se puede afirmar que este tipo de código de comportamiento en espacios públicos servía para imponer un nuevo tipo de estándares sociales de manera general entre los individuos que pertenecían a un grupo social, y de manera particular a los asistentes del teatro. Como mencioné previamente, mediante las normas con tendencias civilizatorias, apoyadas por la censura de los comportamientos que no se deseaba permitir en el recinto, pretendían modelar la conducta de las personas que desearan ingresar, y en cierta manera no se trató de una forma de control social, sino que se basó en mayor medida en el deseo por traer las costumbres europeas, producto de la industrialización de un país que podía ser considerado como atrasado tanto en temática de tecnología como las últimas tendencias sociales.

REGLAMENTO DEL TEATRO DE LA CIUDAD DE MERIDA EMITIDO EL 21 DE JUNIO DE 1878.

Art. 1.º Cualquier empresario que pretenda dar funciones públicas en el Teatro de esta ciudad, solicitará del H. Ayuntamiento de la misma, la licencia necesaria para el efecto, cumpliendo y sujetándose en todo a los Reglamentos de policía y leyes de hacienda respectivos. ⁽²⁾

Art. 2.º El H. Cuerpo al conceder la licencia a que se refiere el artículo anterior, nombrará a uno de sus miembros quien con el carácter de “Juez de Teatro”, presidirá en el lugar de costumbre, las funciones que tengan lugar, con el exclusivo objeto de conservar el orden y cumplir con lo prevenido en los siguientes. Este nombramiento se comunicará al empresario y al propietario del Teatro.

Art. 3.º El interior del edificio del Teatro, así como los pasillos, palcos y demás localidades, se conservarán en el correspondiente estado de limpieza y alumbrado en los días de función en él. El propietario cuidará del cumplimiento de esta obligación, incurriendo en caso contrario, en multa de cinco a veinticinco pesos, o en su defecto, en ocho días de prisión.

Art. 4.º Durante las funciones teatrales se guardará el mayor orden siendo de la vigilancia y responsabilidad del director de la compañía y del empresario, por lo que respecta al foro y sus dependencias; y de la policía, en lo relativo a lo demás del edificio. El empresario y director, solicitarán el auxilio de esta en caso necesario.

Art 5.º El empresario o director de una compañía que de funciones en el Teatro, deberá anunciar que va a levantarse el telón, con dos toques de aviso que se repetirán a la entrada del Teatro, para que los concurrentes ocupen sus

2 Véase el artículo 36 del Reglamento de Policía de 16 de Diciembre de 1881.



respectivas localidades. Los que no lo verifiquen sino ya iniciada la representación, tendrán cuidado al hacerlo, de no producir ruido o causar molestias a la concurrencia.

Art. 6° Queda expresamente prohibido fumar en el patio y en el interior de los palcos. Los contraventores de este artículo, serán invitados por primera a respetar a la concurrencia; por segunda serán notificados por el Juez de teatro, y por tercera, sufrirán una multa de uno a cinco pesos, o igual número de días de prisión, publicándose sus nombres en el primer número próximo del periódico oficial.”

Art. 7° Los concurrentes sólo pueden manifestar libremente su aprobación o desagrado respecto de la representación cuando lo verifiquen de una manera respetuosa y digna de un público ilustrado.

Art. 8.° Las funciones se verificarán en el día señalado y darán principio precisamente a la hora que se hubiese indicado en los programas, que el empresario tiene obligación de dar al público.

Art. 9.° Para suspender una función, variar el programa de ella o retardar su principio, es necesario justa causa, que al empresario o director propondrá en el acto que ocurra, a la autoridad municipal nombrada para presidirla. Esta resolverá mandando suspender la función, variarla o permitir el retardo, no pudiendo exceder este de media hora. La resolución de la autoridad, se hará saber al público de la manera mas pronta y eficaz. Cualquiera infracción de este artículo se castigará con multa que no exceda de diez pesos, ni baje de cuatro.

Art. 10. El director o empresario de cualquiera compañía, tendrá derecho á impedir la entrada al foro durante la representación; pero no podrá impedírsela a la Autoridad que presida el espectáculo, al propietario del Teatro, a los empleados de este edificio y a todas las autoridades que en ejercicio de sus funciones tengan derecho a ella.

Art. 11. Cualquiera dificultad que surja momentos antes de la representación o durante ella, entre los miembros de ésta o entre los concurrentes, relativa a la función, será resuelta por la Autoridad municipal.

Art. 12. Los entreactos de una función no excederán de veinte minutos. La infracción de este artículo será castigada con una multa de cinco a diez pesos, que se impondrá al empresario de la compañía. El pago de esta multa podrá suspenderse con motivo justificado, a juicio de la Autoridad municipal.

Art. 13. Cuando una función suspendida se verifique al día siguiente, u otro, se anunciará con nuevos carteles; pero a los que tengan localidades y entradas para aquella función se les devolverá el valor de ellas, si lo solicitasen, para cuyo



efecto deberá abrirse al otro día el despacho de boletas desde las nueve de la mañana, hasta las dos de la (la página está incompleta) ; y pasada esta hora ya no habrá derecho á exigirse la devolución.

Art. 14. Cuando se repartan a domicilio las boletas y localidades del Teatro, será obligación del empresario comisionar a alguna persona para recoger oportunamente, antes de la función, las que no sean admitidas.

Art. 15. La Comisión de Policía, situará con la oportunidad debida y con indicación del Juez de Teatro, en los lugares de este que crea conveniente, los guardas de Policía necesarios para la vigilancia del orden y seguridad, qu (cubierto) después de colocados, sujetos á las órdenes de la P(cubierto) cia.

Art. 16. La Autoridad municipal, cuidará la observancia del presente reglamento; y a ella toca resolver cualquier duda que se suscite sobre el espíritu de sus disposiciones y modo de cumplirlas; así como en los casos no previstos en este Reglamento, dictando las medidas y resoluciones que crea necesarias y le indique su deber.

Art. 17. Con el objeto de fomentar el cultivo y desarrollo de la literatura dramática, el empresario o director de compañía dará preferencia, si las circunstancias se lo permiten, a obras de este género a algún autor del país ó que les sean presentadas por éstos.

Art. 18. Las multas que se impongan en virtud de este Reglamento, ingresarán al fondo municipal.

Art. 19. El presente Reglamento se publicará; y el propietario del Teatro tendrá cuidado que permanezca durante cualquier representación, en un lugar visible de él para conocimiento del público.

Sala Capitular. Mérida, Junio 20 de 1878.- Clodomiro Sansores - Nestor Padrón.

Ayuntamiento de la Capital del Estado.- Mérida.- Junio 21 de 1878. - Adoptado por este Cuerpo el Reglamento que antecede, remítase al Gobierno del Estado para su aprobación.-Rendón, presidente.- González, secretario.

Gobierno del Estado de Yucatán.-Mérida, Junio 21 de 1878.- Apruébase el anterior Reglamento del Teatro de esta Capital, formado por el H. Ayuntamiento de la misma.- Iturralde.- Por ausencia del Secretario, Arzamendi, oficial mayor.

Es copia. Secretaría Capitular. Mérida, Junio 24 de 1878.- González, secretario.

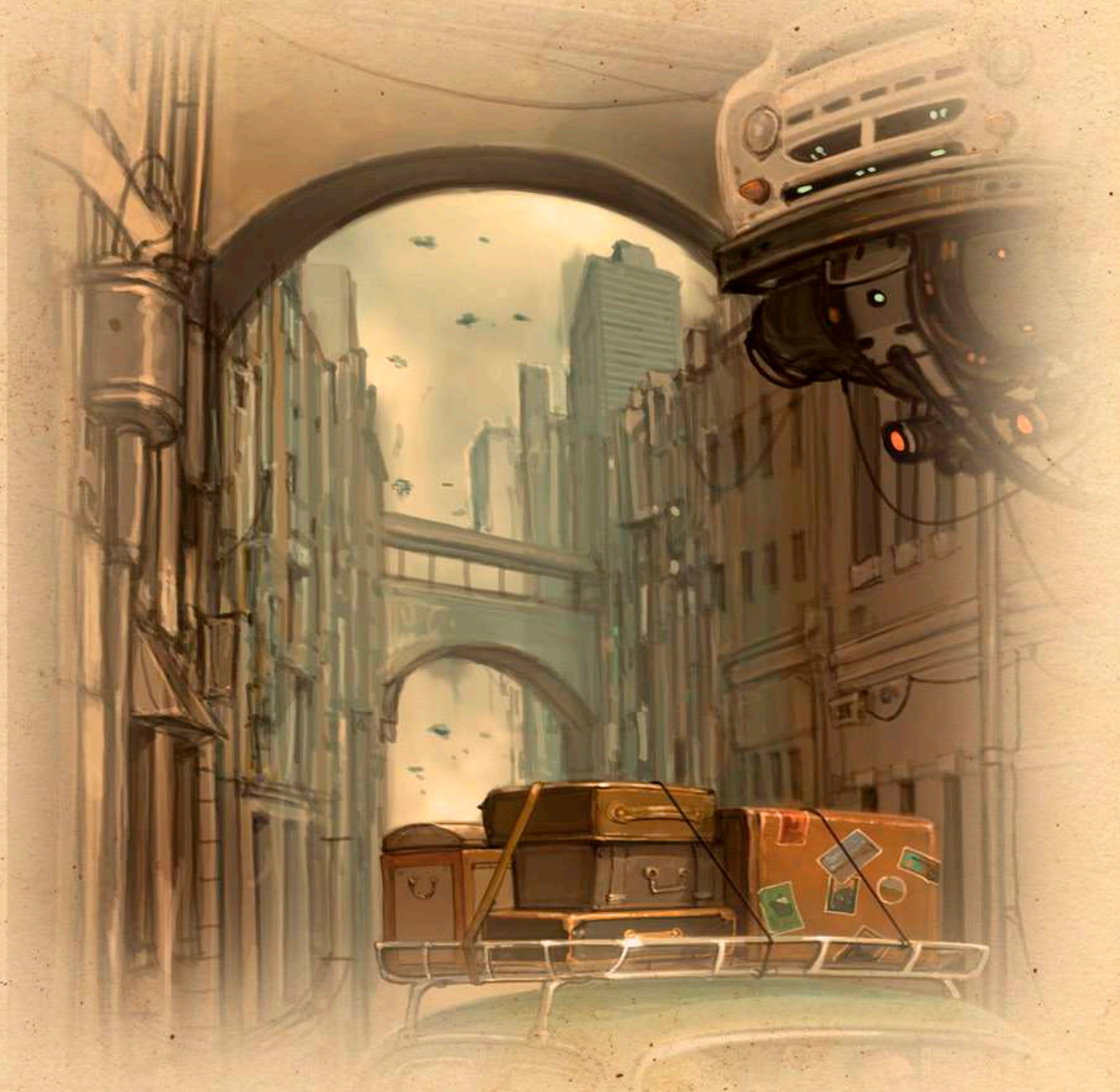


Referencias

- Bourdelaís, Patrice (1999). *La población en Francia. Siglos XVII-XX*. México: Instituto Mora.
- Bryan, Susan E (1983). “Teatro popular y sociedad durante el porfiriato” En *Historia Mexicana*, Vol. 33, Núm. 1, pp. 130-169.
- Colección de Leyes, Decretos y Órdenes de interés general con sus adiciones y reformas y de Reglamentos, Acuerdos y demás disposiciones del H. Ayuntamiento de Mérida concernientes al régimen municipal, con un apéndice. Mérida, Tipografía de G. Canto, 1900.
- Elias, Norbert (2016). *El proceso de la civilización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- León O’Farril, Israel (2010). “Nacionalismo Mexicano, algunas aproximaciones” en *Athena Digital*, Núm. 19, pp. 213 - 225. Recuperado de <https://www.raco.cat/index.php/Athena/article/view/210959>
- Sánchez Novelo, Fausto M (2000). *El teatro en Yucatán durante la República Restaurada (1867 - 1876)*. Yucatán: Maldonado editores del Mayab.



Reseña





Transformaciones agrarias en Guanajuato

Agrarian transformations in Guanajuato

Jorge Uzeta Iturbide

El Colegio de Michoacán (México)

<https://orcid.org/0000-0003-0065-5923>

jorgeuzeta@colmich.edu.mx

Recibido: 13 de febrero de 2020.

Aprobado: 1 de junio de 2020.

Resumen

Este documento reseña de manera crítica la investigación de la antropóloga Manola Sepúlveda Garza sobre el proceso agrario en un municipio del centro de México. Se discuten sus alcances, las temáticas paralelas al mismo, y los contrastes con otra literatura antropológica relevante al tema.

Palabras clave: Proceso agrario, reforma agraria, Estado.

Abstract

This paper critically reviews the research by Manola Sepúlveda Garza on the agrarian process in a municipality from the center of México, discussing its scope, parallel themes, and its contrast with other relevant anthropological literature.

Keywords: Agrarian process, agrarian reform, State.

Sepúlveda Garza, Manola. (2018). *Reformas agrarias del siglo XX. Dolores Hidalgo, 1960-2015*, México: INAH-ENAH, México.

El libro que ahora reseño críticamente aborda el proyecto agrarista de la posrevolución y el sucesivo, de carácter neoliberal, como puntales del proceso agrario en el municipio de Dolores Hidalgo, Guanajuato, a lo largo del último medio siglo. Considerado por Sepúlveda en sus “dimensiones político-jurídicas”, ese proceso es mostrado aquí en una perspectiva general que cobija la presentación bien documentada de más de una docena de casos ejidales específicos. El trabajo de archivo, que aquí resulta central, se enriquece con la incorporación puntual de información de campo, lo que contribuye a caracterizar a los propios agentes, no únicamente en términos del tipo de vínculo que tuvieron con el trabajo agrícola (por ejemplo si eran aparceros o si eran trabajadores semiurbanos reconvertidos en campesinos renteros gracias al reparto agrario) sino también en términos de su flexibilidad y capacidad de acción. Lo anterior ocurre concretamente con los ejidatarios implicados, tomando en cuenta, además, las diferencias que experimentaron a partir de sus relevos generacionales hasta la actualidad, pues se trata de procesos con efectos aún en curso. La riqueza de los documentos y la complejidad de la conflictividad social, tal como señala la autora al inicio, efectivamente le permitieron percatarse y mostrar una dimensión muy cruda de la “condición humana”.

El abanico de casos resulta notable, pues permite una visión comprehensiva y a la vez más pedregosa del proceso, y da cuenta no sólo del enorme esfuerzo de investigación, sino de las muchas derivaciones que se producen cuando un proyecto de Estado se aplica sobre grupos y espacios que tienen dinámicas históricas tan asentadas como –paradójicamente– impredecibles. La obra, escrita con claridad y rigor, se encuentra organizada a partir de una Introducción, en donde se presenta el tema, las características del municipio y su historia social, y dos partes de fondo: la primera de ellas avanza tanto sobre la modernización agraria de 1962 a 1982, como el giro neoliberal que llega hasta 2015; la segunda parte presenta ampliamente los casos específicos y sus singularidades. El nivel de complejidad de cada uno de estos últimos es impresionante, al igual que la violencia latente y a veces desbordada, así que es de agradecer que Sepúlveda los despliegue con un didactismo extremo. También resultan muy útiles las caracterizaciones que hace de los ejidos a partir del perfil de los agentes y la tendencia histórica de su organización (por ejemplo, los “ejido sinarquizados”, o los perfilados hacia un “agrarismo ranchero”, etc.). Finalmente, en una última sección de Comentarios Generales, la autora discute algunas consideraciones en torno a rupturas y continuidades del proceso agrario, complementando todo con tres cuadros anexos que esbozan las acciones agrarias antes y durante el periodo de interés para el municipio abordado.



De partida, hay un señalamiento hecho por Sepúlveda que me parece central para generar una lectura crítica de la obra: en el periodo que le interesa ya no hay “resistencias” contra el proyecto agrarista. Es decir, este complejo fenómeno se había asentado, prácticamente estableciendo las bases del “nuevo orden social” posrevolucionario. Para recurrir a la fórmula gramsciana, a la que la autora no acude, en ese momento, el Estado había logrado construir una hegemonía en el campo mexicano y en especial en el dolorense, y lo que estaba en juego eran las particularidades de su aplicación y del tipo de ruralidad que promovió mediante dos bloques de “política económica” y de nociones de “modernización” (pp.27).

La autora se ocupa entonces de lo que llama “el cuarto periodo de la vieja reforma agraria 1958-1982” (pp.29), y de la “nueva reforma agraria” neoliberal a partir de las modificaciones al artículo 27 constitucional en 1992 (pp.32), mismo que de acuerdo con su análisis convirtió a los ejidos dolorense en “reservas de mano de obra” al cobijo, valga la expresión, de unidades domésticas fragmentadas. Así pues, la obra puede leerse como un estudio sobre la construcción de un domino político centralizado, y de su posterior quiebra a través de dos formaciones del Estado mexicano, el posrevolucionario y el neoliberal, atendiendo a sus relaciones con la pléyade de propietarios, renteros y tenedores locales de tierra. Esa posición teórica, la de ver a los campesinos con respecto al Estado, y a éste último como vehículo de las fuerzas económicas mundiales que determinan las “modalidades de acumulación capitalista”, tiene ya una vida muy larga (Hewitt 1988: 231). Es por eso que se echa en falta una reflexión más honda sobre un Estado que abandonó su papel como articulador de las políticas agrarias a favor del libre mercado.

Para precisar, al leer la caracterización histórica de estos ejidatarios dolorense y de la transformación de sus relaciones con instituciones federales, no se puede evitar asociarla con varias de los señalamientos que, parafraseando a uno de sus destacados alumnos, Ángel Palerm hace en términos de la presencia del Estado sobre un “campesinado dependiente”. Para ese tipo de relación, él señalaba la existencia de unidades domésticas limitadas en autoabasto y sólo parcialmente dedicadas al trabajo de la tierra, con una burocratización creciente y cooptación de líderes. Y, luego, sobre una fase de “Estado ausente y campesinado autónomo”, Palerm aludía a la precarización, la proletarización acelerada, el quebrantamiento de la unidad doméstica y la radicalización de los liderazgos (Martínez Saldaña 1987: 404-406). Se trata básicamente del curso histórico que Sepúlveda señala en su análisis, incluyendo la presencia de unidades de producción privadas, sociales y mixtas, y la radicalización de los liderazgos ante la ausencia del Estado. Pero, justo esa pretendida ausencia habría resultado un buen punto a discusión, pues la capacidad estatal para administrar el proceso y dosificar las rupturas queda expuesta por la misma autora al destacar las maneras en las



que, luego de incursiones del ejército y del uso disuasivo de la cárcel, reorientó forzosamente a peticionarios y a invasores a canalizar su activismo a través de la tramitología agraria y de la mediación de las diferentes centrales campesinas.

Es en ese tipo de asuntos que también habría sido útil una perspectiva más profunda, no sólo de la Confederación Nacional Campesina y de la Unión General de Obreros y Campesinos de México (respectivamente CNC y UGOCM), sino de las redes de mediación que personas específicas articularon a través de la vida partidista e institucional. Si el reparto agrario fue y continúa siendo una cuestión jurídico-política, entonces tiene que ver claramente con la construcción de formas de dominio expresadas a través de relaciones personales al interior de un partido dominante en reajuste permanente, para la época el Revolucionario Institucional (PRI). Esto se vincula sobre todo con la CNC –mencionada varias veces– pero también con las diputaciones locales y federales, en donde los mediadores se movían y administraban la conflictividad agraria en beneficio propio y del sistema, ocasionalmente incluso de los mismos ejidatarios. Así, es verdad que el proceso agrario no fue gratuito para los peticionarios, lo pagaron “en dinero” y con el tiempo que exige la “tramitología”, tal como la autora señala, pero también lo solventaron con fidelidades partidistas.

Lo anterior resulta central para entender la dimensión política del asunto y para caracterizar al propio municipio, menos en los términos convencionales de un espacio geográficamente delimitado, y más como parte de un proceso político y jurídico en el que la cuestión ejidal y los núcleos de poder locales asumen una lógica de redes y grupos de interés. Lo anterior lleva a otro comentario crítico: Sepúlveda salta de lo estatal a lo municipal sin atender a las modificaciones políticas que se generaron en un nivel intermedio. Más allá del municipio están los distritos electorales, que en varias regiones fueron los ámbitos en los que se construyeron las fidelidades ejidales al PRI guanajuatense y al estado de la posrevolución en su conjunto. Al respecto hay trabajos bien documentados que identifican a dos grupos políticos que pese a sus muchos cambios han podido ser identificados desde el obregonismo hasta prácticamente el periodo de Echeverría (1970-1976). Ambos derivaron del agrarismo (verdes) y de la vertiente obrera posrevolucionaria (rojos), y fueron forjados al calor de la guerra cristera y de su rebrote en los años treinta (Blanco et al. 2000). Fue con estos referentes, pronto asociados con los Comités Regionales Campesinos y la Liga de Comunidades Agrarias, en donde los principales mediadores regionales agraristas se movieron haciendo alianzas tanto con comisariados ejidales como con peticionarios, y en donde se enfrentaron por espacios en instituciones del ramo, y en diputaciones de ámbitos local o federal, que trascendían los meros contornos municipales. Ahí se construyeron lealtades y redes políticas basadas en amistades, parentescos de diverso tipo y en claras afinidades ideológicas.



Hay que añadir que habría sido necesario considerar la jerarquía de los espacios ejidales y el peso diferencial que seguramente tuvieron en la construcción de formas de dominio político y de administración de la conflictividad agraria en Dolores Hidalgo. Es decir, los ejidos fueron una fuerza política real a través de las ligas agrarias y los comités ejidales. Quienes las encabezaban estaban muy interesados en que personas afines quedaran instaladas, cada trienio, como alcaldes. Y la alcaldía en un ámbito rural también es una forma “jurídico-política compleja que” en alguna medida contribuyó a “burocratizar la mediación y orientar el proceso político local” (Salmerón 1989: 26).

Lo anterior, que puede definirse como una vertiente de la “ciudadanía agraria” que ha identificado Helga Baitenmann (2007), debe ser discutido para aprovecharlo o contrastarlo con lo acontecido en Dolores Hidalgo, y a la luz de la existencia de élites políticas municipales asociadas con el comercio y con la pequeña propiedad agraria. De otra manera parece que el análisis de Sepúlveda salta de las amargas intrigas intra-ejidales a las iniciativas del gobierno federal, o a la corrupción de sus instituciones agrarias, ignorando la personalidad política que adquirieron algunos de los grupos y redes de poder implicadas. ¿Cuáles eran, pues, los grupos de poder locales y cuáles sus vínculos hacia personajes ubicados en la gubernatura, las cámaras, y la presidencia?

La cuestión de la ciudadanía agraria también resulta relevante en asociación y contraste con otros tipos de ciudadanía que han tenido verificativo en los años de estudio que Sepúlveda contempla. Primero, una de tipo colectivo en términos étnicos, la “indígena”, aprovechando la política multicultural impulsada en Guanajuato desde 2011. Se trata de una opción que se ha abierto en un entorno orgulloso de su carácter mestizo como Cuna de la Independencia Nacional, para argumentar, de otra manera, derechos colectivos a la tierra y a la atención del Estado. La otra vertiente, en las antípodas, es la ciudadanía liberal y la democracia electoral, que coincide en tiempo con la dinámica de “desmantelamiento ejidal” que señala la autora (pp.134). El advenimiento de la democracia electoral en Guanajuato tuvo particularidades notables porque se generó a partir de una transición pactada entre el presidente de la República y el Partido Acción Nacional (PAN) en 1991. En ese entonces, las bases de apoyo del régimen en zonas rurales eran todavía ejidales. Sepúlveda señala que estas mismas bases “comenzaron a orientarse hacia el PAN” mientras los comisariados, marcados por un autoritarismo semejante al de los viejos patrones, mantuvieron su fidelidad priísta (pp.134 y ss). Me pregunto si el argumento de la ciudadanía liberal funcionó como una coartada estatal para desatender al ejido en tanto organismo corporado, y para hacer avanzar la lógica liberal de la modificación al Artículo 27 Constitucional que llegó apenas un año después. La poca relevancia actual de los ejidatarios encuadra en una agenda pública dominada por la construcción de una



democracia electoral de corte liberal. Quizá por eso algunos grupos dolorenses se presentan bajo otras identidades para demandar atención estatal, ya sea como otomíes o como animadores colectivos de las rutas turísticas de los pueblos mágicos, y Dolores Hidalgo lo es desde 2002. En otros términos, Sepúlveda deja la puerta abierta para indagar el peso de la vida electoral en el municipio y en sus propias delegaciones con respecto a los ejidos que aborda.

Por lo demás, el contraste entre información documental y oral que hace la autora es muy interesante, pero, como he señalado, aquí es notable una clara jerarquía en donde la segunda es secundaria: prácticamente es un medio de constatación. Y hay que decir varias cosas al respecto, entre otras, que el uso primordial de las fuentes de archivo puede llevar a soslayar argumentos locales que permitieron a algunos ejidatarios, por la sola fuerza y valoración de la argumentación, encumbrarse localmente y, finalmente, marginar a otros. El haber desafiado a los propietarios de tierras, pisado la cárcel o sufrido persecución durante la solicitud de tierras, son recursos discursivos que difícilmente pueden refutarse cuando se trata de definir qué voces son las que pesan para los propios involucrados en una asamblea ejidal.

Ligado con lo anterior, sorprende el que no parece haber una visión o una demanda de *justicia*, ya no en las peticiones de los primeros ejidatarios, muchos de ellos sinarquistas, sino en las de sus hijos. En localidades depauperadas guanajuatenses existe este tipo de fondo argumental que dice mucho de la visión del pasado –ya sea que se presente como historia o como memoria– y de las proyecciones a futuro que se construyen desde el *hoy* de actores sociales muy específicos (como ejidatarios herederos, pero también de avecindados y de jóvenes originarios sin posibilidad de acceso a la tierra). De igual manera, y constatando la crisis en la que se debaten muchos de los ejidos abordados en la investigación, llama la atención que no arraigara nunca la idea de la tierra como patrimonio colectivo. En un municipio marcado por la gesta de independencia, por la cual la idea comunalista de patrimonio histórico y cultural está muy presente, la ausencia de ese recurso en las demandas ejidales merecería por lo menos algunas palabras.

En un sentido semejante, el reparto agrario, o la memoria del mismo, parecen tener un hondo componente sentimental porque refiere a las luchas y a veces a la muerte y las desventuras de los padres y los abuelos. Ese componente generacional poco a poco se ha ido diluyendo, cosa de la que Sepúlveda da buena cuenta. Pero el peso sobre los archivos parece que limita el redimensionamiento que las nuevas generaciones hacen de todo el proceso y la valoración histórica del papel de la tierra ejidal en la reproducción social de la familia rural dolorense. No podemos saber si esa tierra significaba lo mismo en 1960 para los peones y renteros que en 2015 para generaciones que en términos sociales, educativos y aspiracionales son muy distintas a sus predecesoras ¿Los jóvenes ven a las par-



celas como mercancías de circulación libre? Es por eso que una visión inductiva, con el acento puesto en la etnografía, puede ser más efectiva para contrapuntar con la información de archivo y los informes de gobierno sobre la suerte local de los grandes proyectos estatales.

Pasando a otro asunto, gracias a lo acucioso del trabajo de Sepúlveda, queda claro que hacen falta investigaciones centradas en la burocracia agraria, que suele ser considerada como un actor fundamental en los arreglos, en los conflictos y en la corrupción que se generó en el campo, pero que difícilmente ha sido analizada en su especificidad. De hecho, no es claro por qué esas burocracias insistieron inicialmente en que los ejidos funcionaran en colectivo sólo para coincidir finalmente en que eso “no correspondía a las tradiciones locales” (pp.201). Quizá fuese por alguna perspectiva ideológica de tinte socialista, o tal vez fuera sólo una opción práctica para que los peticionarios pudieran enfrentar colectivamente los reclamos jurídicos de quienes fueron expropiados. En todo caso harían falta algunas palabras sobre por qué se ignoró desde entonces a la unidad doméstica como la unidad productiva agraria básica, tradicional digamos, y por qué incluso los antropólogos seguimos jugando con la idea de que todo lo que no es urbano y moderno (lo que sea que eso signifique) debe ser colectivo.

Para cerrar, la autora nos dice que los ejidos más cercanos al agrarismo y a las inversiones gubernamentales se han desintegrado mientras los más afines al sinarquismo han logrado mantenerse pese a sus propios altibajos (pp. 138). Así, desliza una sugerencia implícita: que en términos generales todo cambió sólo para reafirmar la vigencia de principios culturales locales anclados en una religiosidad inflexible y en un sentido de propiedad que hoy hace juego con un mercado de tierras abierto. Cabe preguntarse entonces por qué la violencia “silenciosa” que Sepúlveda refiere, aludiendo a “la pobreza”, “la desarticulación social” y “el deterioro” (pp.360) sigue siendo soportada en el campo dolorense. ¿La cultura local sería el único refugio viable ante el neoliberalismo en el agro? ❁



Referencias

- BAITENMANN, HELGA (2007). “Reforma agraria y ciudadanía en el México del siglo XX, en Fco. Javier Gómez Carpinteiro (editor), *Paisajes mexicanos de la reforma Agraria Homenaje a W. Roseberry*. México: El Colegio de Michoacán- Benemérita Universidad Autónoma de Puebla- CONACYT, pp.71-95.
- BLANCO, MÓNICA, ALMA PARRA y ETHELIA RUÍZ MEDRANO (2000). *Breve historia de Guanajuato*. México: El Colegio de México- Fondo de Cultura Económica.
- HEWITT DE ALCÁNTARA, CYNTHIA (1988). *Imágenes del campo. La interpretación antropológica del México rural*. México: El Colegio de México.
- MARTÍNEZ SALDAÑA, TOMÁS (1987). “Campesinado y política: movimientos o movilizaciones campesinas”, Susana Glantz (compiladora) *La heterodoxia recuperada. En torno a Ángel Palerm*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 404-406
- SALMERÓN, FERNANDO (1987). *Los límites del Agrarismo*. México: El Colegio de Michoacán.



Antrópica

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades



EDITORIAL

Gabriel Angelotti Pasteur

Reflexiones en torno a la cuarentena por la Covid-19

FOTOGRAFÍA ETNOGRÁFICA

Maricarmen Sordo (Compiladora)

Testimonios fotográficos de la pandemia por COVID-19

ARTÍCULOS ACADÉMICOS

Diego Fernando Llave Huamancha

Extractivismo en la Amazonía peruana: tensión y relación entre el estado y los pueblos indígenas

Alfonso Barquin Cendejas

Reflexiones antropológicas sobre la implementación política de los proyectos utópicos

Octavio Martín Maza Díaz Cortés y Marisa Josefina Valadez Montes

El lugar sin límites, la constitución de la casa-taller
Los casos de Moroleón y Uriangato, Guanajuato, México

Norma Leticia Ramírez Rosete, José Alejandro Reyes Granados y Basilio Calderón Calderón

El turismo y su impacto en el patrimonio cultural del centro histórico de Puebla

Daniela Ramírez Camacho

De mujeres domésticas a cuidadoras de la nación:
imaginarios estatales del México posrevolucionario

Guillermo Jesús Fajardo Sotelo

“Hablillas son”: el discursivo autoritativo en La Celestina

Héctor Adrián Reyes García

Clifford Geertz, a escena: Un trickster de la filosofía para la antropología

DOCUMENTO HISTÓRICO

Anya Nicolette Sabido Barrera

Normar la conducta del ciudadano en la diversión: el reglamento de teatro en la ciudad de Mérida durante el porfiriato

RESEÑA

Jorge Uzeta Iturbide

Transformaciones agrarias en Guanajuato

DOSSIER

Jorge Canto Alcocer

El AGEY en su aniversario de diamante: logros y pendientes del acervo docu-mental más importante del sureste de México

Joed Amílcar Peña Alcocer y Eduardo Israel Huchim Noh

“La mejor colección yucateca del mundo”:
breve historia de la Biblioteca Crescencio Carrillo y Ancona

María Fernanda Gloria Cortez

Contrastes entre algunos bibliotecarios de la Real Universidad de México du-rante la segunda mitad del siglo XVIII



FACULTAD DE CIENCIAS
ANTROPOLÓGICAS



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE YUCATÁN

Contacto: revista.antropica@gmail.com

Disponible en:

<http://www.antropica.com.mx>